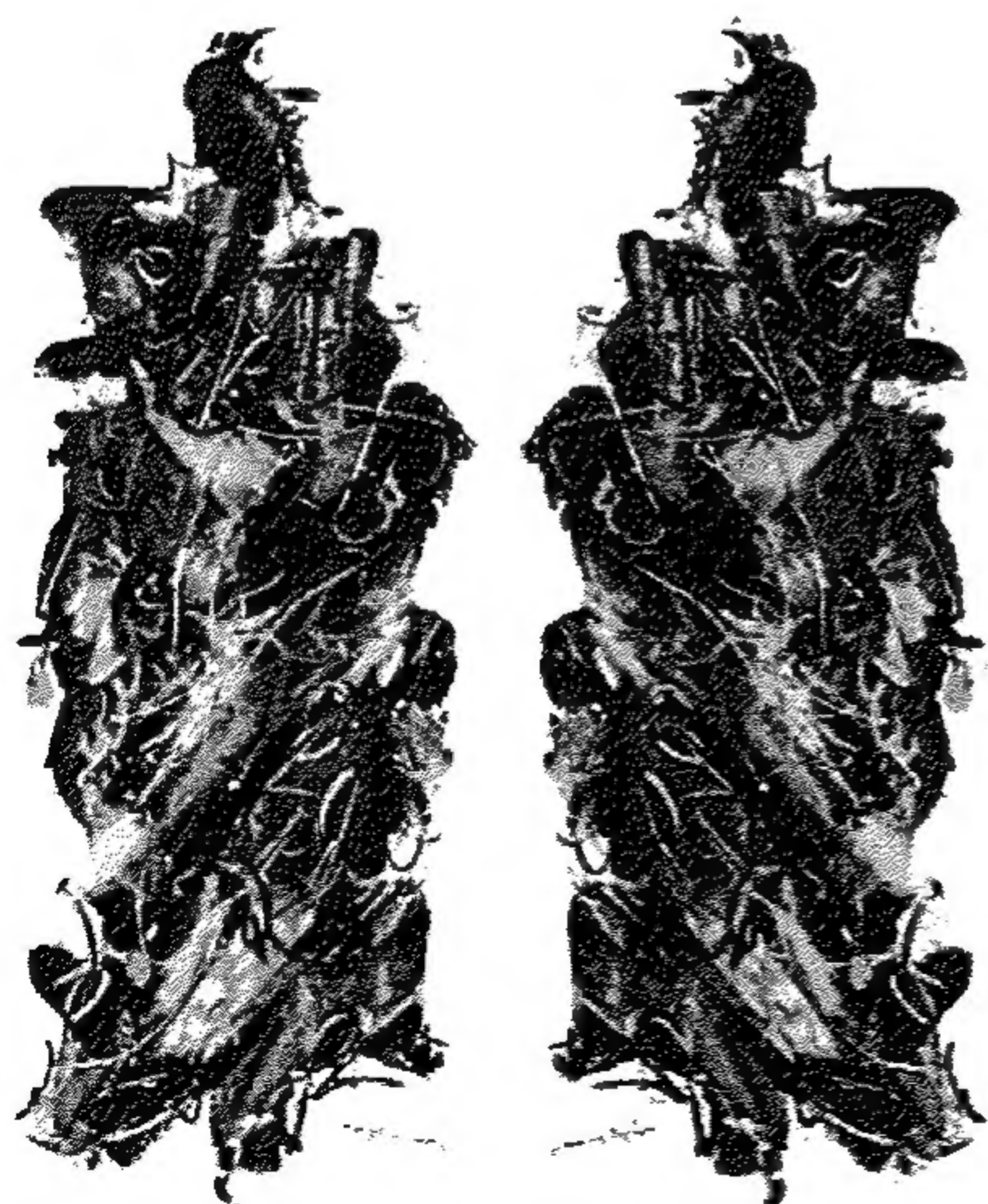


برتران بادي

الدولتان

الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام



خلة فريفر

المركز الثقافي العربي



الدولتان

* الدولتان (السلطة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام).

برتران بادي.

* ترجمة: نخلة فريفر.

* الطبعة الأولى ١٩٩٦

* جميع الحقوق محفوظة

* الناشر: المركز الثقافي العربي.

□ الدار البيضاء/ • 42 الشارع الملكي (الأحياس) • فاكس /305726/ • هاتف /303339 - 307651/.
• 28 شارع 2 مارس • هاتف /271753 - 276838/ • ص.ب. /4006/ درب سيدنا.

العنوان:

□ بيروت/ الحمراء - شارع جان دارك - بناية المقدسي - الطابق الثالث.

• ص.ب. /113-5158/ • هاتف /343701 - 352826/ • فاكس /00961-1-343701/.

الدولتان

الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام

برتران بادى

ترجمة: نخلة فريفر



تمت الترجمة عن كتاب:

Les deux états Pouvoir et société en occident et en terre d'islam

لمؤلفه

Bertrand Badie

الصادر عن

Librairie Arthème Fayard 1986

مدخل

لمدة طويلة، هيمنت فرضية الحدّثة الشمولية على التفكير السوسيولوجي الذي حاول تعميم تجربة النمو^(١) الغربية على كل المناطق في العالم. ففي زمن اليقينيّات، كان يتمّ تطبيق هذا المفهوم بيسر على المدى السياسي؛ وهو المفهوم الذي كان يطمح إلى إحصاء العدد الأكبر من السمات التي تؤسّس الحاضرة نفسها في كل الأماكن؛ والذي شكّل امتداداً، في ميدان الحكم، لشكل الحكم المتماثل المعمول به في المجتمعات الصناعية التي تتكوّن. وهكذا يخيّل إلينا أننا نعرف، أننا نفّسر ونقرّر: لقد استعملت في تأويل التغيير السياسي في العالم الإسلامي، كما في كل مكان خارج الغرب، عبارات التأخر الكامل أو الجزئي، كما استعملت عبارات القدرات غير الكافية أو النمو الواعد، أو التقليد الناجح أو الانعطاف الخطر...

في الوقت الراهن، يعاني هذا المنظور أزمة، وهناك ضرورة ماسّة، في كل مكان، للتخلّي عنه. فالوقائع قد دعمت ذلك: في العالم الإسلامي، أكثر من أي مكان آخر، لا تحتاج تعددية الأنظمة والممارسات السياسية إلى تبيان، بل يجدر دراستها وتأويلها بعناية. زد على ذلك، أن التفكير النظري يبنّي يوماً بعد يوم على قاعدة إبستمولوجية جديدة تطمح للتوفيق بين التحليل السوسيولوجي والنقد الشديد لشمولية التصورات، وبين بناء النماذج وإعادة تشكيل معرفة مفرّدة.

وإذا ما دققنا النظر، نرى تطلّعاً منهجياً قد برز أخيراً وهو التطلّع الذي ظلّ مهملاً لفترة طويلة: إن عالم الاجتماع يعي أنه غير قادر على أن يتحكّم دائماً بحساباته مع التاريخ، وذلك بدفعه خارج ميدانه دون تحفّظات أو شروط أو بالإدعاء، في أسوأ الحالات، بأنه يعرف مسبقاً اتجاهه.

على هذه الأسس نشأ، منذ سنوات عدّة، علم اجتماع تاريخي؛ إنما تصادفه أشدّ الصعوبات لتأسيس قواعد منهجه.

والموضوع الأقل إثارة للجدل يقوم على هدم اليقينيات التي لا نريدها، على الدفاع عن التطورية، وعلى التشكيك بفرضية التغير الاجتماعي المتماسك الذي ينشط المجتمع المنظور إليه كمتعضى أو ككائن عقلي، ويقوم على الدفاع عن تصوّرات «سهلة» جداً، مثل التصوّرات عن المفاضلة والدينونة^(٢). وفجأة نرى أن فكرة الحداثة قد فقدت أساسها، وخضعت كلياً لنقد المؤرّخين وأضحت عرضة للتجريح، بعد إعادة إكتشاف العمل والمنهجية الفردية. وانتهى بذلك تقطيع التصوّر الذي لا يمكن أن يحيا إلا في أعالي الماكرو - سوسيولوجيا، في أعالي «البنيات الكبرى» و«السياقات الرحبة» و«المقارنات الأكثر اتساعاً»^(٣).

لكن لم يخلُ عمل الهدم من التسرّع ومن بعض الأخطاء الفادحة. فإعادة إكتشاف التعددية الثقافية - ونسبية هذه التعددية - كسبٌ ثمين من مكاسب النقد السوسيولوجي الحديث. فالإغراق في الثقافية المطلقة وفي النسبية الشمولية لا يمكن ان يؤدي إلا إلى التضارب. احترام التاريخ والتفكير ضمن مسارات النمو التاريخية لا يلزمنا إطلاقاً بالذهاب إلى حدّ إغفال التصوّر السياسي عن الحداثة، إغفالاً كلياً. والقطيعة مع التطورية تؤدّي إلى جعل الحداثة تتوقّف توقفاً تاريخياً، وتقود إلى مصادرة الظروف التي أسهمت في بنائها، وبالتالي إلى موضعيتها ضمن الأطر الغربية لتكوّنها؛ وانطلاقاً من هنا نقول إن مسيرة الحداثة لا تمنع مواجهة تمدّدها أو مواجهة إعادة تشكيلها الكاملة خارج إطار العالم الغربي.

نقول هذا لأن لا وجود لجماعة اجتماعية - ثقافية كانت أم قومية - منغلقة كلياً على الآخرين. فالتفاعلات المستمرة تنتظم وفق بنيات التبادلات والسلطة، التي تحكم النسق الدولي. فالعلاقات الدولية، القائمة على التبعية أو على الترابط، تسهم منذ القرن الماضي، على الأقل، في فرض رهانات مشتركة وقواعد متشابهة؛ كما تسهم في تركيز موجات ثقافية تدفع إلى تقليد نماذج معينة وتلجم الإبداع - أو على الأقل تشرف عليه. وإذا كانت كل الأنظمة السياسية المعاصرة لا تتشابه، وتتخذ لها أشكالاً وأطراً متباينة، فهي لا تتعارض إطلاقاً في كل النقاط؛ وإنكار وجود تكنولوجيا سياسية شاملة لا يعني إثبات الغياب الكامل للتقنيات السياسية التي تتقاسمها الأنظمة بالإجماع^(٤). والإقرار أخيراً أن التحديث ليس محض فعل

رصف، بل يفترض أيضاً تكييفات وابداعات، وهذا لا يمنعنا من التفكير بمختلف مركّبات هذه الظاهرة، من خلال إشكالية مشتركة.

زد على ذلك أن التاريخ يبيّن لنا أن القرنين التاسع عشر والعشرين انطباعاً بشدّة بطابع العمليات المعقّدة، عمليات تصدير نماذج النمو واستيرادها: فالعمليات الأولى التي تمّت بناءً على مبادرات القوى الغربية تركت بصماتها، بينما عمليات الاستيراد والتي تمّت، هذه المرّة، بمبادرات نخب (جمع نخبة) المجتمعات الطرفية لعبت، على الأرجح، دوراً أكثر تميّزاً. فهذه النخب، عن طريق النقل أو الاقتباس، عن طريق الإبداع أو الإسقاط، ساعدت في تشكيل إشكالية عامّة عن الحداثة السياسية تحدّدت بالنظر إلى الحداثة السياسية الغربية. وسواء عبّرت هذه النخب عن نتائج اعمالها بتعابير سلبية أو إيجابية، فإنها تقوّم، على كلّ حال، ضمن مدى نظري يمكن توحيدده، كما قد تقوّم بالنظر إلى التجربة الغربية التي سبقت زمنياً هذه المحاولات.

إنه لمن المناسب انتهاز فرصة التجديد التي قدّمها اكتشاف السوسيولوجيا التاريخية بطريقة تمكّنتنا من صياغة المشكلة بشكل أكثر فاعلية. فالعودة إلى التاريخ توحى بضرورة إعادة التفكير بالحدّاث في اتجاهين: الأوّل يرتبط بسوسيولوجيا الإبداع، وينبغي أن يهدف إلى تزويد تصوّر بهويّة اجتماعية - تاريخية؛ والاتجاه الثاني يرتبط بسوسيولوجيا تاريخية، سوسيولوجيا النقل والتحويل والبت، ويسعى إلى معرفة كيف يثّ وينتشر المعنى والممارسات المقترنة بالحدّاث السياسية وكيف يلتقطها فاعلون متجاوبون مع استراتيجيات ومصالح معيّنة في أوقات مختلفة. بالطبع ان التمييز هو تمييز تحليلي وليس تمييزاً زمنياً تاريخياً؛ اذ الحدّاث السياسية ما تزال في طور التكوّن والصياغة والاستنباط؛ وهي ليست جغرافية أو ثقافية؛ اذ يمكننا أن ندرك بيسر أن الحدّاث التي تكوّنت في الغرب، قد تصاغ وتخلق في أمكنة أخرى.

إن البحث عن هويّة تصوّر الاجتماعية - التاريخية يرتبط بوضوح بالسوسيولوجيا التاريخية التأويلية^(٥). فهذه الأخيرة تهدف إلى جعل الخصوصيات قابلة للفهم^(٦)، على غرار اعمال ر. بنديكس R. Bendix وك. جيرتز C. Geertz أو

طومبسون E.P. Thompson؛ وتطبيق هذه المسيرة على صياغة الحداثة السياسية في الغرب يقوم على البحث مجدداً عن المعنى الذي اعطاه الفاعلون الاجتماعيون لتحوّل العلاقات السياسية، التحوّل الذي انجزوه في نهاية القرون الوسطى في الغرب، عندما أنشأوا نظاماً سياسياً متميزاً ومركزياً، بعد القطيعة مع تشتت الوظائف السياسية السائدة حتى ذلك الحين. فالمعنى الذي أعطوه لهذه القطيعة والمعبر عنه جزئياً ضمن مفهوم الحياة الحديثة، هذا المعنى يسمح لنا بتأويل الممارسات التي امتدت، فيما بعد، كي تطول قروناً عدّة، وهي مجموعة الممارسات التي ما تزال تحكم التصوّر عن الحداثة السياسية.

تكمن جرأة السوسيولوجيا التاريخية إذاً في قدرتها على التساؤل في سياقات التكوين، منظوراً إليها كسياقات خاصة، مبيّنة إلى أية مخاطر، إلى أية استراتيجيات، وإلى أية عقلانيات كانت هذه السياقات مشدودة ضمن التاريخ الغربي. إن الجواب عن هذه المسائل يجعل اللجوء إلى المنهج المقارن أمراً لازماً. فخصوصية الرهانات التي انبنت على أساسها الحداثة الغربية لا تُفهم إلاً بوضوح ما يسميه تيدا سكوكبول Theda Skocpol «المفارقات المأساوية»^(٧) لا يمكن أن ندرك بشكل سليم، الهوية الاجتماعية - التاريخية للحداثة السياسية المخلوقة في الغرب من أجل الخروج من نظام القرون الوسطى المأزوم إلاً بمقارنتها بهوية نظام سياسي آخر، مبني ضمن سياق مختلف وفي مواجهة رهانات مختلفة، ومولّد لرؤية وممارسة للسياسي من طبيعة مختلفة؛ لذا نرى من المناسب تأويل السياقات الاجتماعية التي صنعت تاريخ الغرب بدءاً من السياقات نفسها، كما من بناء السياسي الذي كان يتشكّل بالتنافس داخل الامبراطوريات الإسلامية في مرحلة القرون الوسطى.

مع ذلك يمكن القول إن خصوصية المنهج الاجتماعي - التاريخي هي في إتباع طرق المفارقات المتتالية، عن طريق إدخال المقارنة في مستويات عدّة من التحليل. فالحداثة السياسية الغربية تستمد هويتها وخصوصيتها من صلتها بسياق تاريخي معيّن وبرهانٍ متقاسم، وبخاصة من اتصالها بثقافة عامّة مشتركة.

قد تكون هذه هي الدائرة الأولى؛ إنما هناك دائرة ثانية: إن الحداثة السياسية

الغربية تكفّ عن ان تكون مُفردة كي تصبح، بدورها، كثرة؛ حين نتناولها بالتحليل ضمن صلتها بالتحديات العينية الملموسة التي يمثلها بناء كل نسق من الانساق السياسية الأوروبية. هذا المستوى الآخر من المقارنة قد يتيح لنا الوصول إلى معرفة الحداثات الحقّة التي تحقّقت فعلياً في كل تاريخ غربي، يمكن اختزاله إلى لعبة مُفردة؛ كما يتيح لنا ان نحسب حساب ما يرتبط بالحدّات السياسية الغربية بشكل عام وبالحدّات الغربية المخصوصة.

ضمن هذا المنظور، من المناسب أن نقارن بين النموذج الانكليزي والنموذج الفرنسي، وذلك نظراً لفرضية ثنائية تتوافق مع بناء مثالي - نموذجي مدعّم بقوة منذ توكفيل^(٨) Tocqueville. أضف إلى هذا أنه من المناسب أيضاً أن نضع نصب أعيننا النموذج المسيحي الغربي والنموذج المسيحي الشرقي، كي نتمكن من ادراك الحدّات الغربية، حتى على تخوم حدودها القصوى؛ هنا تختلط المتشابهات والاختلافات، وهنا يمكن لنا أن نقوم بشكل افضل وزن المتغيّرات الدينية والاجتماعية والسياسية بخاصّة: نعرف أن العدد الكبير من الدارسين المقارنين أظهروا ميلاً كهذا نحو مقارنة نماذج شرقية - أوروبية وغربية - أوروبية^(٩).

لا ينتج عن طرحنا القائم على المقارنات والمفارقات موضوعة حدّات سياسية متجانسة وتعيينها فحسب، بل إنه يسمح أيضاً بتجاوز التماهي للوصول إلى تحليل سوسيولوجي للنقلات التي عرفتھا الحدّات لاحقاً. فالتحليل الوصفي يبيّن ما كانت عليه إتجاهات هذه النقلات ويفسّر الأعمال والاستراتيجيات وأنماط التفكير التي ساهمت في نشر نموذج معيّن، داخل الامبراطورية العثمانية أو الفارسية، النموذج الوافد من مكان آخر والذي يرتبط بتواريخ أخرى، كان ضمنها في حالة توتّر مع الانتاج السياسي. أما التحليل التفسيري فإنه يسمح بمعرفة طرائق إدخالها وبتحليل التعديلات والتكيّفات التي طرأت على عناصر الحدّات، العناصر الوافدة، كما يسمح بتقويم قسط الجدّة التي نتجت عنها، وصولاً إلى بناءٍ محتملٍ لتعددية نماذج الحدّات. زد على ذلك أنه يساعد على فهم الاستراتيجيات المنفّذة بهذا الخصوص، كما على فهم التوترات المحتومة الناجمة عنها، ومختلف الإخفاقات الناتجة عنها.

إن سوسيولوجيا النقلة هذه تفترض دقة وصرامة غالباً ما عارضتها سوسيولوجيا النمو وسوسيولوجيا التبعية. فالنقلة، المستقلة عن كل قانون من قوانين التطور، تحيل إلى العمل السياسي والإنتاج الإيديولوجي، وإلى شبكة من الاستراتيجيات وعلاقات السلطة، يجدر استخلاصها.

فهي لا ترتبط حصراً لا بإرادة التصدير ولا بإرادة الاستيراد، بل ترتبط باللعبة المركبة للثنتين. أضف إلى هذا ان النقلة لا تقوم فقط باسنادها إلى النظام السياسي أو إلى النخب الموجودة، بل تقوم من ضمن التعديل العميق الذي تحدثه داخل كل علاقة سياسية ومن ضمن الانجاز اليومي لتعبئة الافراد السياسية^(*).

إن الحداثة السياسية اذن، ضمن ما يصنع هويتها، كما ضمن ما يمكن ان يساهم أو يعيق نقلتها، يجب ان تعقل كطريقة للتفكير في السياسي، وكاسلوب لتنظيم علاقات الهيمنة، وبالتالي كنمط من انماط ممارسة التطور السياسي، وكمصدر من مصادر التعبئة المعارضة. فالمفارقات المسجلة على هذه المستويات الثلاثة تحول دون امكانية تعميم التصور والممارسة المرتبطة به، كما تحول دون القدرة على مواجهة أشكال متناوبة من الحداثة تتوافق مع كل تاريخ ومع كل ثقافة.

(*) لقد استطاعت السوسيولوجيا الترموية، لفترة من الفترات ان تخدم جمهورها عن طريق استخلاص تماثلات مؤسسية بين الانساق السياسية، انساق «الشمال» و«الجنوب»؛ لكنها لا تستطيع ان تقيم مقارنات على صعيد انخراط الافراد في العمل السياسي وفي المعارضة.

الهوامش

- (١) من الأدب الرفيع، نخص بالذكر Parsons (t.), *Sociological Theory and Modern Society*, New York, Free Press, 1967; Parsons (T.), *Le Système des Sociétés Modernes*, paris, Dunod, 1973; Smelser (N.), *Industrial Revolution*, Chicago, Chicago University Press, 1959; ولقد تمّ توسيع هذا المنظور من خلال منظور المجتمع «بعد الصناعي» الذي لن نعالجه هنا: راجع، Bell (D) *the coming of post-industrial society*. londres, penguin, 1973. وللاطلاع على نقد إجمالي، راجع Eisenstadt (s). *tradition, change and modernity* New York, J. Wiley, 1973.
- (٢) Tilly (C.), *Big Structures, Large processes, Huge Comparisons*, New York, Russel Sage Foundation 1985, ch. 2 et 3. Cf. aussi Badie (B.), *le Développement politique*, Paris, Economica, 3^e éd., 1984.
- (٣) لاستخدام عنوان مؤلف من مؤلفات تيلي Tilly مصدر سابق.
- (٤) Cf. Cahnman (w.) Boskoff (A.), *Sociology and History*, New york, Free Press, 1964, PP. 4-5.
- (٥) Skocpol (T.), *Vision and Method in Historical Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 368.
- (٦) Bendix (R.), *Nation-building and Citizenship*, New york, J. Wiley, 1964; Bendix (R.), *Kings or people*, Berkeley, University Of California Press, 1976; Geertz (C.), *The Interpretation of Cultures*, New york Basic Books, 1973; Geertz (C.), *Islam Observed*, New Haven, Yale University Press, 1968.
- (٧) SKocpol (T.), op. cit., P. 370.
- (٨) Tocqueville (A. de), *L'Ancien Régime et La Révolution*, Paris, Gallimard, 1967.
- (٩) وبخاصة بنديكس في كتابيه المذكورين اعلاه؛ واندرسون *L'État absolutiste* منشورات Paris Maspero 1978.
- (١٠) سكوكبول، في مصدر سابق ص ٣٧٢، يشكك بقدرة السيوسولوجيا التاريخية التأويلية على التفسير.

القسم الأول

التفكير بالحدائثة

الفصل الأول

المفارقات بين الديناميتين الثقافيتين

لقد اعتبرت القرون الوسطى، وهو اعتبار متسرع، أنها فترة المحافظة، والأصح فترة الجمود؛ في حين أنها تفرض نفسها، في العالم الغربي كما في العالم الإسلامي، كحقبة مميزة من الإبداع السياسي: في هذه الحقبة برز، في الغرب، مدى مستقل للسياسي،^(*) وظهر بقوة توترٌ تجديدي بين الطائفة والفرد؛ بينما تكوّن، في دار الإسلام، النموذج الامبراطوري الذي شكّلت أبعاده ومؤسساته، بحدّ ذاتها، تحدّياً صارخاً ضد الأشكال السياسية التي عرفها ووضع أبوابها مؤسّسو العالم الإسلامي. من هذين الطرازين الجديدين للسياسي تبرز فروقات، لا بل نقائص، تسمح لنا أن نتحقق، بشكل أفضل، من هوية كل من النموذجين وأن نستدلّ على التوترات الناشئة عن السياق الذي ينحو إلى جعل النموذج الأول نموذجاً شمولياً.

العودة إلى المصادر الوسيطة للحدّات السياسية الغربية

إبداع المدى السياسي المستقلّ

لم تتميز أية مرحلة من مراحل التاريخ في الغرب ببناء مدى سياسي مستقلّ استقلالاً تاماً، كما تميّزت الحقبة الوسيطة. فالتفكير السوسيولوجي، عن طريق خلطه غالباً بين الفرضية التي قدّمها ماكس فيبر Max Weber والقائمة على التمييز بين عالم الدنيا وعالم الآخرة والفرضية الأكثر تشدّداً، فرضية تكوّن مدى سياسي مميز؛ وجد نفسه محروماً من أحد أهمّ مصادر تصوّراته التي تفسح في المجال

(*) نوضح أن السياسي يفهم هنا كمجال للنشاطات، أي المجال الذي يفسح في أن تُمارس السلطة في حيّز معيّن، وفي أن تتحدّد أنماط تشريعته وتنظيم أدواته ومؤسساته وقواعده وظافته (أي السياسة). فالسياسي هو إذاً تاريخ وثقافة ووظائف.

أمام التركيز على اصالة نمو المجتمعات ذات الثقافة المسيحية الرومانية^(١)

والفرضية القائلة ب بروز السياسي خارج أطر الدين في الغرب كانت قد ارسيت بنيانها مسبقاً، خاصة على يديّ لوي ديمون Louis Dumont ومارسيل غوشيه Marcel Gauchet، لكن تمّ بناؤها انطلاقاً من تاريخ الأفكار أو تاريخ اللاهوتيات^(٢). غير أن هذه الفرضية لم تبلغ مداها إلّا عند ربطها، قدر الإمكان، بتاريخ الممارسات الاجتماعية وبالتنافس الحادّ بين مبادرة الأمير والمبادرة الدينية، ضمن سياق الروابط المتقلّبة للقوى.

فرسالة المسيح لم تكن بالتأكيد، بحدّ ذاتها، عاملاً حاسماً من عوامل المغامرة الرومانية التي لمّا نزال ورثتها. ووضعها المتزامن موضع ممارسة في الامبراطورية الشرقية وفي الامبراطورية الغربية يُظهر أن الخروج من السياسي يؤدّي إلى خصوصيات إدخال المسيحية إلى روما: لقد تمّ تهيئة هذه الخصوصيات خارج البنيات الأمبراطورية، وامتدّت عملية التهيئة والتحضير ما ينوف على ثلاثة قرون؛ وكان إدخال هذه الخصوصيات إلى داخل الامبراطورية إدخالاً متأخراً ما لبث أن وجد نفسه عرضة للخطر نتيجة انهيار الامبراطورية وتفكك اللعبة السياسية بتأثير الغزوات البربرية ونشوء الإقطاع. هكذا وبفعل الكثير من الرهانات، رأت المسيحية القديمة والوسيطه نفسها مسوقة وبسرعة إلى بناء نفسها كمركز سلطة مستقلّ وأدركت أن عملها عمل تنظيمي يهدف للدفاع عن استقلاليتها ونزاهتها وعن مواقع قوّتها؛ بكلام آخر أدركت أن عملها كتنظيم يهدف إلى جعل سعيها إلى الهيمنة يتناوب، حسب الأحوال والظروف، مع سعيها إلى مقاومة أمير طموح. وهنا نجد نمطين من العمل يؤدّيان إلى المعنى نفسه ويركّزان الإطار السياسي خارج حدود الإطار الديني^(٣).

هاتان المقولتان، مقولتا حدود السياسي ومداها، المرتبطتان بالمسيحية الرومانية لم يكن لهما اصداً لا في بيزنطية ولا في العالم الإسلامي لاحقاً. وعندما رأى رجال الدين انهم مجبرون، بشكل دائم، على إعادة النظر بمواقعهم بالنسبة للعبة السياسية غير المستقرّة، أعادوا، بسرعة، تقويم الدور الذي، بفضل العناية الالهية، يؤسّس هويّتهم الخاصّة، طبقاً لسلطة منحها الله لهم. وبعد أن تحوّلت المسيحية

الرومانية شيئاً فشيئاً إلى كنيسة، انطبعت تدريجياً بسمتين أساسيتين، وهما السمتان المشتركتان بين كل البيروقراطيات: التخصص الوظيفي (العائد إلى وظيفتها التقديرية) والبنية التراتبية (وهي تُردّ إلى تنظيمها حول سلطة منحها الله إياها).

وبفضل هذا البناء، كان لنا عدّة كاملة من الحكم والسلطة - وفق بيتر براون Peter Brown وضعت بالتداول منذ نهاية القرن الثاني، وهي تتوافق مع مجتمع «يسود الأباطرة ويحكم المطارنة» فيه، وخاصة عندما أصبح للحكم الإلهي وسطاء من الرجال الأفذاذ أمثال الرسل والشهداء والقديسين^(٤). وهكذا نشأ مفهوم كامل من الحكم التراتبي والممنوح، الذي هيأ النموذج الدولاني وبُشر بالتعارض المستقبلي مع الثقافة الإسلامية التي لا تقرّ بالتراتبية ولا تعترف بالقداسة ولا تؤمن كثيراً برموزها.

في الحقيقة، من خلال تاريخ الكنيسة الرومانية نتوصل إلى فهم ثابتة مزدوجة. ففي كل مرّة كانت هذه الكنيسة تستشعر أنها مهدّدة في نزاهتها كانت تتصرّف كما يتصرّف أي تنظيم بيروقراطي يرى نفسه في خطر: فهي كانت تعيد رسم الحدود التي تفصلها عن الخارج وتزيد تراتبية أدوارها. وقبل ان تتجابه مع الامبراطور هنري الرابع Henri IV، جاء الإصلاح الغريغوري كي يميّز، في القرن السادس، ارادة روما في إحياء استقلالية الكنيسة تجاه السيمونية واللعبه الاقطاعية والمطامع الامبراطورية^(٥): وتجلّت هذه الإرادة مباشرة في إحياء السلطة البابوية وتعزيزها، كما على زمن ليون الأول Léon 1^{er} وجيلاز الأول Gelase I وغريغوار العظيم Grégoire Le Grand، تجاه تقلبات السلطة السياسية وتهديدات امبراطور الشرق ومطامع الأنظمة الملكية الجديدة الناجمة عن الغزوات؛ كما، فيما بعد، في زمن المجمع الفاتيكاني الأول وفي زمن إعلان عقيدة العصمة البابوية، بينما كانت تتكوّن في أوروبا الدول - الأمم ذات التوجّه العلماني.

لا شك أن هذه الاستراتيجية ذات الطبيعة التنظيمية قد لعبت دوراً أساسياً في بناء الديني والسياسي في مدين متباينين: كانت عقلانية رجل الدين وعقلانية الأمير تنحوان إلى أن تتحدّد الواحدة بالأخرى، وإلى أن تفرض كل واحدة استقلاليتهما،

باسم خصوصية وظيفتها المتبادلة. وهذا التوازن الذي كان يؤثر على المعنى الذي كان يعطيه الأفراد لأعمالهم، لم يكن حاسماً في إيصال أي الطرفين إلى تجاوز الآخر أو الإلتفاف عليه، كما سيتضح ذلك جلياً من خلال تاريخ القيصرية البابوية والتيوقراطية البابوية. فالتیوقراطية البابوية والقيصرية البابوية هما التعبيران عن رابط القوى المبتذل، الذي يدفع، ضمن سياق معین، طرفاً من الأطراف إلى استثمار القدر الأكبر من مصادر السلطات لضبط الغريم وبالأحرى للسيطرة عليه. وتاريخ الغرب قد صُنع من تعاقب هذه الممارسات، وفق ميزان يشهد وجوده على الحقيقة العميقة والقديمة لثنائية سلطتين - سلطة زمنية وسلطة روحية - وهو بذلك ينفرد عن تاريخ بقية الشعوب. لكن هذه الممارسات تردنا إلى خطاب في التشريع وإلى طرائق لم تتخل أبداً عن هذه المرجعية الثنائية. ففي القرن السادس دشن غريغوار السابع عهد التیوقراطية البابوية دون أن يُقحم، في صلب القضية، ميدان السلطة الأمبراطورية في مجالها الزمني^(٦). فهو قد ترك الشعب الألماني حراً في اختيار أميره، بعد أن ألقى الحرم على هنري الرابع^(٧).

فعهد الحبر إنوسون الثالث Innocent III الذي يعبر، في القرن الثالث عشر، عن ذروة هذا المطمح التیوقراطي، يكشف عن حدود هذا المطمح أفضل كشف. فبعد أن بلغت البابوية أوج القدرة، وهي لم تجد قبالتها سوى مقاومة سلطة سياسية إقطاعية ضعيفة، عززت استراتيجيتها التیوقراطية، ليس على نفي مدى السياسي، بل على تأكيد حقها في ملاحقة الأمير في ميدانه الخاص، في الوقت الذي يرتكب فيه المعاصي. هذه الأهلية تعود إلى صفة الحبر الأعظم التي يدعيها البابا كما تعود إلى تفوق الروحي على الزمني، وهو تفوق لا يُعطى معنى ضمن ثقافة تؤمن بوحدة الوجود. وبناءً على هاتين الصفتين كان البابا إنوسون الثالث يدعي حق محاكمة الأمراء وحق تقدير جدارتهم في خدمة القضية الإلهية. ويبقى أن نقول إن هذا الامتياز يندرج ضمن ميدان الروحي (إلا عندما يتعلق الأمر بإرث القديس بطرس) بينما التدخل ضمن الميدان الزمني هو الاستثناء؛ ولا يكون التدخل شرعياً إلا إذا مورس خارج الميدان الإقطاعي، وهو ميدان لا يمكن أن يكون سوى ميدان الملك: هذا كان معنى الحجة التي استند إليها البابا إنوسون الثالث عندما برّر

تدخله في النزاع الدائر بين ملك فرنسا وملك انكلترا، مؤكداً أن الخلاف يتعلق بحالة خطيئة، ولا يتعلق أبداً بميدان الإقطاع.

وهكذا نرى أن السياسي الموصوف، صدفة، كونه خاضعاً وتابعاً أو دونياً ينبني دوماً كمدى خصوصي، مزوّد بمؤسساته الخاصة وبجهازه الخاص. ولم ينفك أنصار التيقراطية البابوية، الأشد حماسة، عن تأكيد علّة وجود السلطات القضائية الزمنية، وهي ردود ضمن ميدان السياسي، الدينامية التنظيمية المؤثر في المدى الديني. وهكذا تجد الثقافتان، الثنائية والمؤسساتية، نقطة تمفصلهما الأكثر إقناعاً، كما تجدان النهاية المنطقية لإستراتيجية الفاعلين، الأكثر قدماً^(٨).

ويجب أن نضيف أيضاً أن المؤسسة الامبراطورية الجرمانية قد اعتبرت، عن خطأ، بناءً خارجاً عن هذا النموذج، يخالف التمييز بين السياسي والديني. ويبدو أن المؤرخ أو لمان Ullmann، المنافع والمدافع، ضمن هذا التوجه، عن اطروحة ريكس ساسيردوس Rex Sacerdos يمتلك براهين حاسمة^(٩). والامبراطور أوتون Otton كان يقدم نفسه، فعلياً، على انه المكمل للامبراطور الروماني؛ وهو الذي يملك، بهذا الشأن، تفويضاً من الله كي يني الامبراطورية المسيحية والرومانية^(١٠) وبهذا الصدد كان يطلق على نفسه لقب الأسقف والسيد، مالك السلطة المطلقة، صورة الله، ورئيس رجالات الدين في امبراطوريته، المفوض بإعلان القوانين، والموكل بصنع الأحبار. «أسقف الخارج» و«أسقف الأساقفة»^(١١)؛ كان يصور نفسه كموحد للمسيحية. ولقد استوحى ذلك من مذهب القديس اغسطينوس السياسي، وهو المذهب الذي كان يطمح ببناء مدينة الله على الأرض، وبالتوفيق هكذا بين ما كان يعتبره اسقف هيبون Hippone مختلفاً في الاساس؛ أي كان يطمح لبناء نظام سياسي لا يأخذ بعين الاعتبار متطلبات هذه الحياة الدنيا، بل تحقيق المجد الأعظم للعلي القدير على الأرض. وهكذا يبدو من جديد أن المقدس والسياسي كانا في وضعية اندماج، ولن يكون للكنيسة سبب كي تقوم منعزلة في العالم، كما فقد البابا، فعلياً، أي دور خاص. هذا المطمح استمر فترة طويلة لأن هنري الرابع أخذ به وشرّع حكمه المطلق وكأنه حكم منحه الله له مباشرة: ظل السياسي إلهياً بطبيعته وبدأ أقرب، من أي وقت، إلى الفكرة التي غالباً

ما أسيء استعمالها، فكرة ملكية الحق الإلهي^(١٢).

إن حقيقة هذا المطمح ليس موضوع خلاف وهي تسمح لنا دون شك أن نفهم على أفضل وجه صيغ تشريعات الحكم التي راجت. غير أن الخطأ يكمن في إعطاء مقولة ريكس ساسيردوس الأهمية التي لا تملك، بجعلها منافسة لبناء متميز عن السياسي وبمقاربتها من نماذج إنحلال السياسي في المقدس، كما تظهر هذه النماذج من خلال الثقافات الأخرى - في العالم الإسلامي، وفي العالم البروتستانتي لاحقاً - والدليل على ذلك هو أن هذا المطمح الإمبراطوري، بدلاً من أن يخلق التوافق والإجماع، تحوّل إلى أن يكون رهاناً رئيسياً للصراع. ويصبح النزاع على عمليات التنصيب، بحدّ ذاته، غير قابل للفهم إذا لم يك يعبر عن مطمح الديني في أن يعيد إنتاج نفسه ضمن مدى مستقل، لكن من اللازم أن نلاحظ، ودون انتظار القرن الحادي عشر، أن التاريخ الإمبراطوري الجرمانى كان تاريخ توتر بين البابا والإمبراطور، أي أن هذا التاريخ قد تميّز بالثنائية الأساسية بين الديني والسياسي. لقد سجّل كارل موريسون Karl Morisson بصدق أن تاريخ المسيحية في العهد الإمبراطوري ظل تاريخ التنافس بين طموحين، يوحنا الثاني عشر Jean XII يتآمر ضد أوّتون الأوّل Otton IER مع الهنغار والبيزنطيين، وذهب يوحنا السادس عشر Jean XVI إلى اقتراح لقب الإمبراطورية الرومانية على إمبراطورية الشرق^(١٣).

إن معرفة السياسي ومعرفة خصوصيته، ضمن كل تاريخ، تفترض تجاوز الصيغ الأيديولوجية للوصول إلى كشف العناصر المتواترة التي تؤسّس الممارسات والاستراتيجيات. فالصيغ، في هذه الحالة، هي صيغ مبهمّة: فالإمبراطور الجرمانى كان يعود بالتناوب إلى المرجعية الخصوصية للمسيحية الرومانية وإلى المرجعيات الخصوصية، لهذا نرى هنري الثاني Henri II قد حفر على خاتمه «الحكم الجديد للأحرار»، بينما نعلم أن اللقب الذي كان يستخدمه الإمبراطور، منذ العام ٩٦٦، هو «إمبراطور أوغسطس الرومانى للأحرار»^(١٤). إمبراطور الأحرار وليس حصراً أه كل الرومان، إذ الملك الجرمانى كان يتبنّى منطقاً إقليمياً، ضمن مدى سياسي أقلّ بعداً عن مدى الديني: فالمنطق السياسي الذي استند إليه كان، إلى حدّ ما، منطقاً

تحت - الديني، ويتطوّر باتجاه بناء امداء (جميع مدى) إقليمية تحدد مدى السيادة. هذا الرابط بين المقولتين الخاصتين بالتاريخ الغربي أكدّه من جهة، الانهيار السريع للسيادة الامبراطورية بعد أن فقد خلفاء الامبراطور أوتون الثالث Ottor. III بولونيا والمناطق. السلافية، ومن جهة أخرى الرفض الاجتماعي الذي واجهه الامبراطور من قبل الممالك الأوروبية لعدم الاعتراف بأي صفة مقدّسة له. وما نزال بعيدين عن الجهود التي بذلها الأمراء المسلمون لتأكيد الاعتراف بولائهم لشخص الخليفة. فالسيادة المطلقة والاقليمية تشكّلان، من خلال هذا التاريخ، إبداعين من إبداعات النمو السياسي الغربي.

وهكذا تصبح الممارسات والأستراتيجيات أكثر وضوحاً. فممارسات الامبراطور واستراتيجياته تقع بابتدال ضمن المنطق الذي يحسب حساب منافع السلطة وفوائدها تجاه صعود الاقطاعية. والتشكّل التدريجي «لنظام الكنيسة» الذي يربط الامبراطور والكنيسة يقدّم عَوْضاً ثميناً للاستقلالية المتنامية للأرستقراطية الزمنية. وسلك الملوك الأوتون Ottons كأسياد اقطاعيين، أي سلك البعض منهم كأسياد، وهم الذين كان تعزيز وصايتهم على اسقفيتهم يزوّدهم بأتباع يسهل اخضاعهم وضبطهم. وقد تُرجمت السياسة الدينية لأوتون الأول Otton 1er بإرادة تعيين اساقفة من أقاربه، أكان ذلك يتعلق بعمّه روبير دي ترييف Rober De Trèves أو بأخيه برونو دي كولونيه Bruno De Cobogne أو بأبنه غليوم دي مايونس Guillaume De Mayence. إنه لصحيح أن هذه الممارسة الاقطاعية لم تكن ذات مردود كبير: لقد كان على «اسقف الاساقفة» أن يقضي تدريجياً على عصيان لوتارينجي Lotharingie المدعوم من قبل اسقفيته، وعلى مقاومة ابنه، اسقف مايونس، وان يسحق صراع النفوذ للاشراف على دير غاندرشيم Gandersheim. أما بالنسبة لهنري الثاني فقد كان عليه أن يتواجه مع أساقفة مايونس ووارزبرغ Wurzburg وايبخشتات Eichstat ، دون أن يكون لصفته «كأسقف للخارج» أي نفوذ أو تأثير^(١٥).

فالإستراتيجية، التي طوّرتها البابوية ردّاً على ذلك، تعبّر أشدّ تعبير عن عمق النموذج الثنائي وعن أهمية تأثيراته. ولتأكيد خصوصية دوره تجاه الامبراطور، أبرز

البابا غريغوار السابع المصدّر الشعبي لسلطة الأمير، المتعارض مع الأصل الالهي حصراً لسلطة البابا. فالمنظر للغريغورية، مانيجولد دي لوتنباخ Manegold De Lautenbach عيّن خصوصية الوظيفة الملكية وحدود مدى السياسي، مشيراً إلى أن الشعب هو الذي ينصب الملك ويرفعه فوقه كي يحميه ضد خطر الظلم. فهناك إذاً «اتفاقية مشروطة» بين الأمير والشعب؛ ولا يجدر بالأمير أن يأمر، إلا بالنظر إلى هذه المرجعية التوافقية. وظهور هذه المرجعية التوافقية، إبان ذروة النزاع بين الكنيسة والامبراطورية، يستحق الإشارة؛ إذ هذا الظهور يكشف كيف أن تاريخية فكرة التوافق، أي فكرة وضع حدّ لسلطة الأمير وخصوصاً فكرة الأساس الشعبي للحكم قد تشكّلت، على الأقلّ في قسم منها، كنتائج لأستراتيجية الكنيسة الساعية إلى تقليص مصادر السلطة الزمنية. ولقد توافق تدخّل الشعب في الخصومة بين البابا والامبراطور مع الجهود التي بذلها البابا لدفع الامبراطور إلى الانكفاء ضمن ميدانه وحصره به: لا يستطيع أن يفعل الأمير الزمني ما يحلو له، لا لأنه غير معفى من القانون - كما يحلو للبعض أن يقول، بل لأنه مرتبط بعقد مع شعبه؛ وكان البابا يحتفظ بحقّ التدخّل في حال لم يُحترم العقد^(١٦)، وفق القوانين التي سنّها مانيجولد دي لوتنباخ.

بينما أخفق الامبراطور في محاولته تحديد نفسه بالنسبة للمسيحية وشموليّتها، نرى البابا قد أفلح الفلاح كلّه في فرض الزامية الرجوع إلى الشعب وفق مسارٍ يقيّده ويحاصره ضمن ميدان سياسي ظلّ يضيق. وهكذا يظهر أن ابتكار مدى سياسي مستقلّ يرتبط حصراً، بتأثير لعبة الفاعلين، وبابتكار فكرة العقد وفكرة رفعة القانون وفكرة التمثيل: كل مقولة من هذه المقولات، والتي طالب بها الشعب لاحقاً بإسم بسط الحقوق السياسية، فرضت نفسها بشكل أساسي تحت عنوان التوازن وكتأثير - مباشر أو غير مباشر، تبعاً للظروف - لخروج السياسي من المدى الديني.

وجاءت الأكويانية في القرن الثالث عشر كي تكرّس هذه الاستقلالية للسياسي. فالقراءة الارسطية للمسيحية التي ندين بها للقديس توما الاكوييني تتجاوز كثيراً الاطار المطلوب: إنها تحكم كامل الرؤية عن مدينة الله، التي كانت القرون

الوسطى المنتهية تحتفظ بها. ولم يتم الامر دون تأثير شخصية القديس توما الاكويني: لقد عاش في عصر حيث كان البناء الدولاني شغل السياسة الشاغل، وهو قد لعب دوراً سياسياً أكثر منه دينياً. وكان تعاطف هذا اللاهوتي مع الحزب الجيبيليني Gibelin ، حزب أنصار الامبراطور، معروفاً، وكان دوره كمستشار في البلاط ملحوظاً، وخاصة في عهد سان لويس Saint Louis ؛ وكانت وظيفته كمنظر للكنيسة أساسية^(١٧).

فالامتياز الذي أعطاه القديس توما الاكويني للفيلسوف اليوناني أرسطو في إعادة إكتشافه الفلسفة السياسية الهلينية، مليء بالعبر. وللوصول إلى تكوين مفهوم عن المدينة، مال الأب الدومينيكاني نحو مفهوم يعين المسافة بينه وبين نظرية وحدة الوجود الأفلاطونية، ويتبنى فرضية العلل الثانوية. لكن القديس توما يعلي من شأن مؤلفات أرسطو بإعادة بناء «الإنسان - الحيوان الاجتماعي» كعضو من أعضاء الإنسانية، أي كعضو متباين عن «الإنسان - المؤمن»، العضو في المسيحية. وهكذا نرى ان التعريف الأرسطي يبرز من خلال فكرة الثنائية: إن العضو في المدينة هو شخص سياسي، لأنه يتوحد مع هيئة طبيعية ويتميز من حيث الانتماء عن الهيئة المتقشفة التي تشكلها الكنيسة.

ولأن الانتماء إلى المدينة لا يكون ممكناً إلا اذا كان مختلفاً عن الانتماء إلى الكنيسة، فإن اللاهوت الأكويني لا يتصور ثنائية الزمني والروحاني شقاءً أو لحظة من لحظات مغامرة البشرية، على غرار تصور المسيحية المعدلة؛ لكنه يتصوره كنظام شاءه الله، وعلى الإنسان أن يفكر ويتصرف وفق هذا النظام. وهكذا اذا تبقى استقلالية السياسي مطروحة دوماً، بدليل ان فيلاي Villey لم يتردد في أن يرى بذور فكرة العلمانية في البناء الذي شيده القديس توما الاكويني^(١٨).

لكن وحسراً لأن السياسي موجود بذاته، فإننا نراه محدداً عند توما الاكويني كما لدى مانيجولد دي لوتنباخ Manegold De Loutenbach، لا بل محكوماً بما يصنع هويته. ولأن السياسي متباين عن المدى الديني، فهو يرتبط بالعلل الثانوية وبتفويض الله؛ ولأنه متطابق مع نظام وتخطيط إلهيين، فهو لا يُنظم من قبل الله، بل يخضع لقوانين الطبيعة، التي تتحصل للانسان بواسطة العقل. إذا لا يُردّ ميدان

الانسانية إلى العمل الشرعي للسلطة السياسية إلا إذا ظلت هذه الأخيرة امينة للقانون الطبيعي وللعقل. ولقد أكد القديس توما بوضوح (في المسألة التسعين من IA II): «كي يكون لإرادة ما نُظِّم قيمة القانون، ينبغي أن تكون خاضعة لتنظيم العقل (...)، خلاف ذلك تصبح ارادة الأمير جوراً أكثر منها قانوناً»^(١٩).

فالقانون الذي ينظّم المدى السياسي يصبح إذاً محدداً بدقّة من نواح عدّة: فهو يتميّز، طوبوغرافياً، عن القانون الازلي، قانون التجلّي، الذي يختلف عنه؛ وهو يتميّز عنه، من حيث عملية الإعداد، لأنه لا يخلق واجبات إلا ضمن المقياس الذي يظلّ فيه متطابقاً مع العقل والحقّ الطبيعي؛ وهو أخيراً يتميّز عنه في غائيته، لأن لا أهداف أخرى له سوى خدمة الخير العامّ. فسنّ القانون يعود إلى الشعب بأكمله أو إلى الشخص العامّ الذي يتحمّل تبعه الشعب، ولا يملك إذاً «سلطة الإكراه» إلا إذا عمل بواسطة القانون ولمصلحة الجماعة بأكملها. فقانون الظالم ليس قانوناً، إنما انحراف عن القانون، وضدّ غاياته، كما هو انحراف عن معرفة الحقيقة التي يمكن أن تصل إلى الإنسان عن طريق العقل^(٢٠).

والإكراه الناجم عن عملية استقلال السياسي لا يقوم، كما لدى ما نيفولد، على احترام العقد ولا على تطابق سلطة الأمير مع الإرادة الشعبية، إنما الواجب الملحّ بالنسبة للملك الزمني هو في العمل وفق الحقّ وقوانين العقل. وأبعد من العلمانية، هناك فكرة دولة الحقّ، ومبدأ الشرعية وكلّ مغامرة الحقّ الطبيعي، التي ترسم في أعمال توما الأكويني. هذا الابرار لبعض الأعمال التي يفصلها عنّا قرنان من الزمان يبيّن قراءتين ممكنتين للسياسي والديني، ترسمان سمتين رئيسيتين من سمات البناء الدولاني الغربي، يفترقان حيناً ويتكاملان حيناً: المرجعية التوافقية التي هيأت فكرة الدولة التي تستمدّ مصدرها من الشرعية الشعبية؛ والمرجعية المستندة إلى الحقّ الطبيعي والتي ترسم دولة لا يمكن أن تلجأ إلى الإكراه إلا إذا وضعت الحقّ فوقها، أي احتمالياً، فوق سيادة الشعب. وفكرة الحقّ، كما تستخلص من أعمال القديس توما، لا يمكن أن تتساقق، في الواقع، مع تعسف أي مشرع، أكان فردياً أم جماعياً. ومذاك تمّ إعلان المواجهة، وهو عنصر من العناصر المكوّنة للحدّاث الغربية، بين الثقافة الديمقراطية والثقافة التشريعية، والذي أدّى، كما سنرى لاحقاً

إلى تنظيم الكثير من الصراعات التي صنعت تاريخ الدولة في الغرب.

مع ذلك، سوف نرى أن عملية استقلال السياسي ترسم أيضاً، بقدر ما تتوضح، ثنائية أخرى، مكوّنة للحدّات يتواجه فيها، هذه المرّة، المدى العام والمدى الخاص. وخروج السياسي من ميدان الديني يتوافق مع تعريف المدى العام، تحت عنوان مزدوج. فنظام المدينة، وهو بطبيعته نظام تحقيق الخير العام المتطابق مع العقل أو مع العقد، لا يمكن أن يسوس سوى شخص عام، أي فاعل يستمدّ شرعيته، كما يعبر عن ذلك كانتوروفيش Kantorowicz، ليس من هيئته الطبيعية بل من هيئته الزهدية^(٢١). وهكذا نرى أن معايير الطاعة أو الواجب، السلطة أو الشرعية لا يمكن أن تردّ إلا إلى مؤسسة التعسف الفردي المستقلة. لكن ثنائية الزمني والروحي تقود أولئك الذين يتبنّونها إلى التساؤل حول القرار التحكيمي الذي يناسبهم اتخاذه بين الميدانيين، عندما يكون الميدانان في حالة نزاع، وإلى تحديد ما يحسّن اداءهم تحديداً أفضل. لهذا يشير القديس توما إلى أن الروحي يبرز الزمني، بواسطة تفوّقه الجوّاني؛ يبرزه في كل مشكلة يتشابكان بصدها، خاصة الزواج أو التربية. وانتماء هذه الأخيرة إلى ميدان السرائر يضعها خارج ميدان الزمني، حسب القديس توما، ويجعل منها، على هذه الأرض امتيازاً من امتيازات الكنيسة، إنها طريقة مباشرة لمواجهة الروحي ليس فقط كمركز للمسيحية بل أيضاً كمركز للسرائر؛ إنها طريقة لتطابق الروحي والخاص، كي تصبح الكنيسة حامية الفرد في مواجهة العقلانية الجماعية التي تميّز الميدان الزمني. إن كل هذا البناء الذي كان يتهيأ في نهاية القرون الوسطى يضيء بعض الرهانات المألوفة للتطور السياسي الغربي؛ وتظلّ مسألة المدرسة حتى يومنا هذا مسألة معلقة. الجدل حول هذه المسألة لم يستأنف بجديّة إذ هو مستمر، في وضع أولئك الذين يعتقدون بأن التربية لا يمكن أن تكون إلا عامّة لأنها ترتبط بالخير العام وتحقيق حقوق المواطن وواجباته، في مواجهة أولئك الذين يرون بأنها لا يمكن أن تكون سوى خاصّة تتعلق حصراً بتنشئة الفرد. انهما مفهومان متعارضان عن الحرّية، ويحافظ على الصراع فيما بينهما نموذج ثقافي لم يدرك أبداً العام والخاص كمدين منفصلين، بل كميدانين يظللان، بطبيعتهما، في توتر مستمرّ ويصنعان هويتهما في التعارض^(٢٢).

الطائفة والفرد

لقد أکثرت السوسیولوجیا والفلسفة السیاسیة من استخدام تصورات الطائفة والفرد، وذلك محاولةً منها لتمييز الحداثة الغربیة ولمقارنتها بسبل تطوّر خاصة بأنماط أخرى من المجتمعات. لكن النقد السوسیولوجي الحديث یضفي على النقاش طريقة جدیدة، معتبراً ان الفردیة، وبعیداً عن أن تكون علامة التاريخ الغربی، هی في أساس كل عمل اجتماعي وتستخدم كمرجعية لازمة لكل قضية سوسیولوجية تنشُد الدقة والصدق^(٢٣).

لكن الجدل ليس جدیداً: يبدو أن المدافعين عن السوسیولوجيا العضوانیة وأنصار الفردیة المنهجیة یعيدون إحياء الجدل، عن طریق تغييره قليلاً، الجدل الذي يُنسين الثقافة الغربیة، ولقد تواجه ضمن هذا الجدل الدومینیکان والفرنسیسکان، في الحین الذي كانت فيه الدولة تنبني وكانت مسألة السیادة مطروحة. ففي بداية القرن الرابع عشر خلق دانس سكوت Duns Scott ، العلامة المرهف، وغلیم دوکام Guillaume D'occam، العلامة الذي لا یقهر، أكثر من صیغة تفكير؛ خلقا صیغة لقراءة الحقيقة الاجتماعیة: لقد أعلنّا عالياً أن الفرد وحده قادر على الوصول إلى الحقيقة ويمكن أن یشکّل عملية تبصّر مشروعة لتنظیم المدينة وبهذا یكونان قد تميّزا بوضوح عن البناء الاکويني، القائم على فكرة الشمولي وعلى التفكير الذي ظلّ لفترة طويلة تفكيراً في الطائفة.

إنه لأمر معبّر أن یضفي الإسنادُ إلى فكرة الفرد على الفكر الفرنسیسکاني قيمة على مكانة «الحياة الحديثة»^(٢٤) وكأن الحداثة الغربیة تختلط مع تحرير الفرد من الخضوع المطلق لكل. وإنه لمن السذاجة أن نلاحق هذا الجدل الطویل، وهو الجدل الذي اخترق كل عصور العالم الأوروبي، وكأنه قد شهد مراحل تجابه بين أنصار التراث الطوائفي وأنصار الحداثة الفردیة^(٢٥). قد يبدو لنا أكثر واقعية وصحة أن نلاحق التوتر الذي كان قائماً بين الشمولي والفردی، كما لو أنه علامة من علامات التطوّر السیاسي الغربی، كما لو أنه العنصر المكوّن للمقولات الکبری التي صاغت الحداثة، إحدى الحجج التي تسمح، كما یقترح ذلك دیزون Dyson ، أن تعقل الأزمات التي أثّرت وبما زالت تؤثر في التحوّل السیاسي لمجتمعاتنا^(٢٦).

فالدولة بحدّ ذاتها، في تعريفها كما في منطق وظائفها، هي دولة طوائفية واجتماعية تنشُد الشمولي ولكنها لا تعرف سوى الفرد المواطن.

فالتفكير العضوي - المنطقي الذي تطوّر ضمن سياق العصور الوسطى ليس اذاً، بذاته، تفكيراً محافظاً؛ ولا تفكيراً موجّهاً بخاصة ضدّ الدولة. فهو يعبّر أصدق تعبير عن الاستمرارية بالنسبة للثقافة الرومانية والثقافة اليونانية. فهو قد نهل من الثقافة الرومانية فكرة الشمولية التي عاودت الظهور، تحديداً، في القرن الثالث عشر؛ وهي الفكرة التي تسعى لاختزال الكثرة الظاهرة إلى الوحدة^(٢٧). ودور علماء الكنيسة في العودة إلى هذه المقولة المخصّصة للتفكير في الطوائف المتعدّدة التي تكاثرت، هو دور بارز. وقد تمّ انتقالها (المقولة) إلى السياسي على قواعد ارتسمت بوضوح: كانت الجماعة الاجتماعية تخشى أن تصل إلى حالة التشتت والتفتت بين الأشخاص، وهي حالة تحصل للأفراد أكثر مما تحصل في الطوائف الدينية، عندما تكوّن الحياة العامّة والمدى السياسي المستقل؛ الخشية هي في انهيار بناء العلاقة مع السلطة وفي طرح مشكلة الطاعة المدنية، بطريقة خطيرة ومتناقضة.

إن فكرة علماء الكنيسة والمشرّعين فيها تقوم على إبطال هذا التشتت كهم، وعلى تأكيد حقيقة الشخص الممثل، بعيداً من تنوّع الأشخاص الحقيقيين؛ هذا الشخص القابل لتحقيق هويته كجسم الكثرة. لكن تكوّن هذه المقولة لا يعود إلى الثقافة الطوائفية المسبقة بقدر ما يعود إلى الإستراتيجية السياسية المخصّصة لمواجهة التشتت والفردية اللذين كانا يتسرّبان خلف بناء النظام السياسي المتميّز. هذا هو معنى المجاز العضوي - المنطقي الذي قام بتحليله كانتوروفيتش Kantorowicz ، مجاز الملك كرأس، أي كمبدأ موّحد للمملكة، ومجاز الكنيسة والدولة كجسم متزهد وكجسم مادّي^(٢٨).

هذه النظرة التصحيحية للمجتمع تندرج في صلب ثقافة السياسي الغربية، تحت عنوانين مزدوجين، إنها تعلن، من جهة، ومن خلال مقولة الشخص العام، فكرة المؤسّسة وبالتالي فكرة شرعيّة مجموعة القواعد والأدوار المتناسكة المتميّزة عن الأنماط السياسية - التحتية للتفاعلات الاجتماعية، وهي تجد هنا، من جهة أخرى، ومن خلال فكرة التمثيل، أحد جذورها وتوجّه، تحديداً، إلى العضو الذي يعبّر،

ضمن كل جماعة، عن توجّه ضروري نحو النظام والوحدة، غير أن هذه الرؤية ظلت بعيدة عن فكرة التفويض الشعبي، لكنها تؤسس حداثة الواقع التمثيلي على قدرتها في تجاوز التشتت وفي إعادة خلق النظام ضمن سياق العلاقات الاجتماعية الفردية وسياق استقلالية السياسي. عندها تصبح المدن، والممالك والامبراطوريات في تسابقها، مراكز لهذا البناء للسياسي، اذ تجعل من النخبة البرجوازية تلك ومن الملك أو الامبراطور، ممثلي الجماعة، الطبيعيين والمطلقين السلطة.

هذا الإسناد للطبيعة يساهم، بشكل كبير، في ترسيخ هذه الرؤية: إنه يتراءى من خلال قراءة توما الأكويني للفلسفة اليونانية. فالقديس توما، بعد قراءته لأرسطو، اعتبر المجتمع البشري مجتمعاً طبيعياً، أي مجتمعاً مزوداً بقوة حقيقية غير عvisية على الإدراك البشري^(٢٩). فالمجتمع البشري، مظهر هذا النظام الذي يتحدّر من المشروع الإلهي، يشكّل كلفة ذات اتجاه، وهي أعلى من اجزائها، وتستمدّ هويتها من توجّدها نحو تحقيق الخير العام، الذي يؤسس القانون وقوة المدى الزمني وشرعية سلطة الأمير. فبناء توما الأكويني ومذهب الحق الطبيعي المتحدّر عنه يقدمان إذاً أساساً لاهوتياً لفكرة الشمولية وبينان، بطريقة نموذجية، مفهوم الدفاع عن النظام، وفي الوقت نفسه مفهوم إدخال الفكرة الحديثة للدولة. والحقيقة أنه من المناسب الكلام على الطائفة السياسية، أكثر من الكلام على الدولة، هذه الطائفة التي يصبح أفرادها، طبيعياً، أعضاء في طائفة منظمة جيداً، وذلك بفضل تجسّدها في شخص عام يعمل للخير العام. ويتعالى عن الخيارات الفردية: (٣٠) نحن إذاً، مع القديس توما، قريبون جداً من فكرة الدولة كمدى سياسي يتخذ شرعيته من استناده على الخير الجماعي ويستمدّ سلطانه من قدرته على فرض نفسه، وفقاً للحقّ ضد المصالح الفردية.

وبالمقابل لقد تخلّت المدرسة الفرنسييسكانية عن فكرة الشمولية، بعد ان وجّهت لها النقد، وفق صيغة من الاستدلال لم ينكر بالطبع خطوطها الرئيسة أنصار الفردوية المنهجية المعاصرون. والإبتعاد عن البناءات الأكوينية، لدى دانس سكوت Duns Scot أو غليوم دوكام Guillaume D'occam، يعود بالدرجة الأولى إلى التخلّي عن فكرة النظام الطبيعي لصالح أطروحة القدرة - الكلية، قدرة الله: إن

كل وجود هو مجرد احتمال قابل لأن يُفكر به وأن يُرهن عليه على ضوء التجلي المسيحي. ففكرة الطبيعة بالذات والفكرة المرتبطة بها، أي فكرة العقل المستقل تبدوان، بنظر القديس توما، كأنهما حدود تدلّان على الحرية الإلهية. فالمعرفة لا تمرّ بالعقل بقدر ما تمرّ عبر الأخذ في الحسبان إرادة الخالق العليا، التي تصطفي وحدها الممكنات.

فشؤون المدينة لا يمكن إذاً أن تردّ إلى شمولية معقولة وعقلية، كما لدى توما الأكويني، بل تعود إلى تجاوز كيانات مخصوصة. لقد جاهر دانس سكوت وغلوم دوّكام بالاضافة إلى مارسيل دي بادو Marsile De Padoue، الذين يتميز كل واحد منهم عن الآخر تميزاً كبيراً، لقد جاهر هؤلاء عالياً بأن المجتمع كما يتصوره توما الأكويني غير موجود، وإن إعضاءه، الذين يُعتبر كل فرد منهم كائناً عينياً متمتعاً بالإرادة، هم المزودون بالوجود.

وخلافاً لما يمكن أن نلاحظه في الإسلام، فإن اكتشاف الإرادة الإلهية لا يسبّب الخروج من السياسي. بالتأكيد، إن الفكر الفرنسيكاني ينطلق، كما في الإسلام، من المسلّمة بأن كل شيء يتأتى من الله لكنه وبإسم هذا المبدأ، يُسقط فكرة النظام البشري القائم مسبقاً، ويستبدلها بفكرة القراءة التجريبية التي لا تحتفظ من هذا النظام إلا بالوجود العيني لأفراد مخصوصين^(٣١). فبإسم هذه التجريبية لن يقبل غليوم دوّكام ولا مارسيل دي بادو إدراك السلطة السياسية إلا كمحمول للأفراد وليس كمبدأ ملازم لنظام جماعي طبيعي؛ ولأن السلطة خاصّة بالأفراد، فهي ليست قضية عقيدة، بل قضية علاقات بين الفاعلين؛ ليست قضية شمولية، بل هي على العكس قضية خصوصية. وهكذا يربط غليوم دوّكام وعلى كل المستويات ما بين السلطان والتعددية: تعددية المجتمعات العينية، تعددية اللغات والتقاليد والمناخات؛ التعددية داخل المجتمع، إذ السلطة السياسية لا يمكن ردها إلا إلى التفاعل بين الأفراد. هذه التعددية تشجّع على بناء العلمنة بناءً جديداً: فالعلمنة لا تأتي أبداً من التعارض بين الطبيعة وما بعد الطبيعة، بل هذه المرة من التمييز بين إرادة الله وإرادة الناس - الأفراد^(٣٢). وتحت شعار هذه المبادئ يطرح غليوم دوّكام فكرة المجتمع المسيحي كحقيقة شاملة، ويقف إلى جانب الامبراطور ضد

البابا ويعلن فكرة المجتمع البشري^(٣٣). وبدوره يعلن مارسيل دي بادو أن الكنيسة لا معنى ولا حقيقة لها إلا كمجموعة أفراد مؤمنين، ولا يمكن ان يتوجّها إلا إلى تنظيم سيادتهم.

إن الجذّة هنا هي على مقاس فكرة الحياة الحديثة، الفكرة المستخدمة لوصف هذه الحياة. بعدها ترسم سلسلة كاملة من العناصر المكوّنة للسوسيولوجيا السياسية الحديثة. أولاً لقد قادت أولوية الإنسان إلى ألفرد سكوت، بخاصة، إلى تبرير الملكية الخاصّة، بالمنفعة التي تؤمّنها وليس بتوافقها مع قانون طبيعي^(٣٤). وبعدها يأتي بناء تصوّر عن السلطة السياسية التي لم تعد تعبيراً عن نظام عقلي بل أصبحت نتيجة محتملة لعلاقة تراتبية تنبني تجريبياً بين البشر. وأخيراً يأتي مفهوم الحقّ الذي يدشن التراث الضخم للحقّ الذاتي - ليس تعبيراً عن مبدأ طبيعي بل إقراراً بمحمول الفرد - والذي يشيّد هكذا صرح تراث الوضعية التشريعية التي تعتبر أن القانون يُستمدّ من ارادة المشرّع ولا يُستقرأ ابداً من العقل البشري.

إن كل هذه المبادئ تبشّر بفكرة العقد الاجتماعي. فالمجتمع البشري، الذي هو تلاقي الإرادات الفردية المختلفة، لا ينتظم إلا بتنسيق هذه الإرادات وبقيام المواثيق. وتحت شعار الفردوية المسيحية، تمّ التخلّي عن الأطروحة الأرسطية، أطروحة المدينة الطبيعية. وخلافاً لمدينة القديسين، لا تقدّم مدينة البشر سوى خدعة وحدوية لا يحافظ عليها سوى تطبيق الميثاق الاجتماعي: الميثاق الذي يولّد مفهوماً آخر من مفاهيم التمثيل، مفهوماً لا يشكّل هذه المرّة واقعاً طبيعياً بل تفويضاً تحقّقه إرادة البشر. فالممثل هو ممثل المواطن، حتى ولو كان هذا الأخير لا يتقيّد إلا بإرادة الشعب (عند غليوم دوّكام) أو بمشاركته (لدى مارسيل دي بادو)^(٣٥).

إنه إذاً الوجه الآخر للدولة الذي يظهر كلما تمّ اكتشاف هذه القراءة الفردوية للنظام الاجتماعي. إنها دولة المواطنة، أي دولة تفريد الروابط الاجتماعية، وبخاصة روابط السيطرة. إنها دولة التوافق والتفويض، أي هذا النظام من السيطرة الذي لا ينبغي الخلط بينه وبين جماعة الأفراد كما لدى أرسطو أو توما الاكويني^(٣٦)، لكنه النظام الذي يتحقّق بمعزل عنهم، ومن خلال ممثليهم. لكن هذه الدولة هي أيضاً

دولة خلق الحق وليست دولة نتاج الحق، ضمان الحرية الاحتياطي، لأنها المشرع المطلق؛ وهي المانعة للحرية المنفلتة، لأنها غير مقيدة بأي واجب في ممارسة وظيفتها الاشتراكية. إنها لصورة جميلة عن الوجه المزدوج للدولة الغربية التي تفصح، من ضمن عملية ترددها الدائم بين الحق والقانون، عن هويتها المزدوجة الجماعية والفردية كما تعبر عن الغموض في شرعيتها: شرعية عقلية مانعة للحرية الفردية في المقام الأول، وفي المقام الثاني، شرعية توافقية ميثاقية مهددة بالأزمات من حين لآخر، لكنها أحياناً تستطيع أن تتغلب عليها عن طريق اللجوء إلى مسيحية تدعو إلى شرعية ذات توجه ديني.

إن هذه الثنائية في الإسناد، الطائفة والفرد، لا يمكن ردها إلى صراع الأفكار؛ فهي تكشف عن تعقد اللعبة الاجتماعية الإقطاعية، القائمة على العلاقات الفردية وعلى مختلف أشكال المؤسسة الطائفية. إن صلة التبعية ترتبط بالعلاقات الفردية، تماماً كما يرتبط بها التشكل المبكر لقانون الميراث الذي يحمي الملكية الفردية؛ بينما ينحو تنظيم الحروب الخاصة وتحديد تقسيم مناطق النفوذ والإقطاعات باتجاه البناء الطائفي للروابط الاجتماعية. وقد يتيح لنا الوجود المأسس بالتدرج، وجود أنماط عدة من الطوائف أن نستوعب بشكل أفضل هذا التمازج. فالطائفة القروية كانت تتناسب جيداً مع المفهوم العضوي - المنطقي لكلية فاعلة وطبيعية، تنظم الأعمال الفردية، والإقامة، وتدريب الوافدين الجدد، وتوزيع المهمات والمبالغ العائدة للأسياد؛ لكن هذه الكلية كانت في الوقت نفسه من طبيعة سياسية، مستقلة عن البنيات العائلية، وبالتالي كانت من تشكيل مصطنع قائم على قاعدة المنفعة التي تقدم إلى الأسياد، الذين عهدوا ببعض وظائفهم السياسية إلى هذه الكلية، أكثر مما تقدم إلى الفلاحين الذين كانوا يعتبرون هذه الكلية وسيلة من وسائل تنظيم أنفسهم والدفاع ضد الأسياد. أما بخصوص الطائفة العائلية نفسها، والتي تندرج تحديداً ضمن المنطق الطائفي للعائلة الموسعة، فإنها لم تعرف سوى وجود عابر، مرتبط حصراً باضطراب النظام السياسي الذي يطبع القرن الرابع عشر، وهو القرن الذي يشكل حداً فاصلاً بين العهد الإقطاعي وبناء الدولة المأسسة^(٣٧).

فالمجتمع الذي انبنت على أساسه الحداثة الغربية لم يكن اذاً مجتمعاً طائفيّاً ولا فردوياً، بل مجتمعاً مولّداً للتجمعات الاجتماعية وللاتحادات المصطنعة القائمة حصراً على الأمداء (جمع مدى) المتنوّعة وعلى المنطق الدولاني: جماعات قروية وعاميات من طبيعة سياسية أساساً، لكن هناك أيضاً الرعيّات (جمع رعيّة) وهي من طبيعة دينية، وطوائف العمل، والتعاونيات ذات الطبيعة الاجتماعية - الاقتصادية.

والحال أن الدولة الحديثة نجمت عن هذه «الطوائفية المحدودة». ويعود تاريخ تشكيلها أولاً إلى تجمّع واتّحاد الطوائف ذات الطابع السياسي - تجاه كل الطوائف الأخرى، الدينية والإجتماعية - الاقتصادية، التي انتظمت تدريجياً في دويلات. هذه الدويلات شكّلت، يوماً بعد يوم، بيضة القبان في المدى الدولاني، وشكّلت فيما بعد المجتمع المدني الذي توصل، بالتعارض، إلى تحديد هذا المدى على أنه مدى الدولة. ووجد منطق الدولة نفسه يحمل سمة هذه المرجعية المزدوجة، الفردية والطائفية: فردوية من حيث طابعها التحريري ومن حيث فكرة المواطنة؛ لكنها طوائفية نظراً لمفهوم شرعيتها أو لمفهوم سيادتها، وللطرائق العينية في تمفصلها مع المجتمع. وكلما أصبحت الدولة دولة ممأسسة سعت للوصول إلى رعاياها عن طريق وساطة الفئات الطوائفية، وخاصة عن طريق اللجوء إلى الممارسات الموروثة أو ممارسات التبعية، حيث تبيّن الأدبيات الوافرة أن هذه الممارسات كانت تهيمن على اللعبة السياسية في المجتمعات الأوروبية للبحر المتوسط^(٣٨)، وأنها، في الحقيقة تجددت مع نظام الوجهاء، بما في ذلك ضمن فرنسا المعاصرة.

انطلاقاً من هذه الفرضية، صنّف كينث ديزون Kenneth Dyson الأشكال الدولانية، مميّزاً بين الأشكال التي تظلّ محكومة بالمنطق الفردي والتنافسي، كبريطانيا العظمى وسويسرا، والأشكال التي يحركها منطق النمط الطوائفي^(٣٩)، على غرار فرنسا وإسبانيا أو إيطاليا. إنه بالطبع تصنيف حصيف، لكنه قابل للنقاش، لأنه يسلم بتطوّر متساوٍ للمؤسّسات الدولانية في مجموع هذه المجتمعات. والحال أننا نعلم إلى أي حدّ هذا التطوّر هو أكثر ثباتاً في الفئة الثانية منه في الفئة الأولى. فالتوجّه الطائفي للممارسات السياسية يرتبط اذاً أشدّ الارتباط بتاريخ الدولة،

إذ إنه يعزّز عملية البناء، كما يساهم في إعادة إنتاجها. ففي انكلترا - حيث فرضت نفسها، في وقت مبكر، الحرية الفردية وعملية توزيع الأراضي على الأفراد^(٤٠) - يبدو أن عملية جعل الروابط الاجتماعية فردية، وهي العملية التي نضجت قبل الأوان، تتناسب مع تشكيل مركزٍ قد تدوّل بضعف شديد، بينما يبدو أن بقاء بعض مراكز المقاومة الطوائفية قد أغنى الدولة وعزّز بشكل مطّرد قيام مؤسساتها.

وهكذا يفتح أمامنا سبيلان حديثان: الأول يتمفصل حول نظرية الفردية وتطبيق هذه النظرية؛ وقد لا ندهش إذا كانت تنتسب إلى الأثر الذي تركه غليوم أوّكام؛ والثاني على العكس يتميّز بالتوتر ما بين الفرد والطائفة، وإليهما تعود الدولة، وهي ثقافة تشريعية مكوّنة من الحقّ الطبيعي كما هي مكوّنة من الحقّ الذاتي؛ وهي فلسفة سياسية، يبيّن إسنادها الأساسي إلى فكرة العقد الإجتماعي، أنها لم تعرف أبداً كيف تحسم بين الكل والجزء، كيف تبتّ أشكال التعبئة السياسية التي توفّق بين الدعوة للفرد والدعوة للجماعة، وتخلط بين الإسناد للوجيه والإسناد للمواطن. ضمن هذا المسار نجد البناء الطائفي للسياسي ممهوراً بالتراث الهيجلي كما نجد مفهوم الكنيسة كوحدة مشاركة. وعلى العكس تتضح، ضمن المسار الآخر، الرؤية النفعوية للسياسي؛ ونرى إرث غليوم أوّكام مصاناً بمرجعية صلبة تستند على الإرادة الفردية؛ أمّا على الصعيد الديني فإنها تستند إلى كنائس وطنية لم تكن سوى مراكز لجمع المؤمنين. إنه تشابك من رؤية المقدس والبشري الذي لم يجد أبداً، ولا في أيّ تعبير من تعابيره، البناء الذي يصنع هوية الإسلام. فالإسلام يتميّز برفضه التفريق بين المعرفة والإيمان، وبرفضه التفكير بالطائفة الدينية وكأنها عملية جمع بسيطة للمؤمنين.

العودة إلى مصادر القرون الوسطى للحاضرة الإسلامية.

قد يكون من السهل علينا ان نبين كيف انبنى النظام السياسي في الإسلام، على قواعد لا تختلف فقط عن القواعد الغربية بل هي على عكس القواعد التي تتميّز التاريخ الغربي. فلقد اختلطت الحداثة، في أوروبا، مع السياق البطيء للتحرّر من النظام الأمبراطوري، بينما في العالم الإسلامي تحدّد السياسي تدريجياً عن طريق وجوب انشاء امبراطورية، ترتبط بتعريف الإيمان الجديد وبشروط نشره عالمياً.

هكذا يبدو أن الانتقال إلى النظام الأمبراطوري كان الرهان المسيطر، الذي يسمح لنا أن نفهم عملية تهيئة مقولات السياسي الأساسية التي شكلت أصل الثقافات الإسلامية وأصالتها الدائمة. هذا الرهان كان مميزاً سيما وأنه تطلب تحدياً مزدوجاً: الانتصار على نظام سياسي مفكك تقليدياً وقائم أساساً على التوازن بين القبائل؛ وتجاوز الطبيعة المذهبية الطوائفية للتشكيلات الاجتماعية، الطبيعة التي كانت بالأحرى تجعل أكثر صعوبة عملية جعل الروابط الاجتماعية والسياسية فردية، وهي العملية الشبيهة بالعملية التي ميّرت تطوّر العالم الغربي.

لقد تمّ ابتداء الحاضرة الإسلامية منذ ذاك على قاعدة الاستيراد وعلى قاعدة التوفيق بين الأضداد. استيراد نماذج الحكم البيزنطي والفارسي، استخدام الفكر السياسي الهلّيني وإعادة تأويله. بينما اللجوء إلى النموذج الساساني كان ذا مغزى، كما تدلّ على ذلك الترجمة التي قام بها ابن المقفع لعهد الأمبراطور أردشير، Ardeshir، وكما يكشف عن ذلك الاستناد إلى النموذج الذي لم يكن يميّز بين الملكية والدين، والذي ضمنه كان الدين أساساً للملكية^(٤١). والإسناد إلى الفلسفة السياسية الهلّينية تحقّق بطريقة متلازمة، إذ تمّت ترجمة النصوص اليونانية الأولى في بداية القرن التاسع، أي في الفترة عينها التي بدأت فيها الأمبراطورية العباسية بإرساء مؤسساتها^(٤٢). منذ ذاك أصبح تاريخ العالم الإسلامي يسير على إيقاع التعارض بين أنصار النموذج الهلّيني والتقليديين، وفق طرائق تذكّر بالجدالات الحديثة والتي أمنت بناءً تصاعدياً للغة سياسية في الثقافة الإسلامية.

هذا الجهد في التوفيق كان في الوقت نفسه مصدر توتر وإبداع. نقول توتراً ضمن المفهوم الذي نمّاه الفاعلون السياسيون عن طريق الدور الخاص بهم، وهو الدور الموزّع بين مرجعيتين: مرجعية دينية ومرجعية حربية. ولقد بينّ المستشرق غولدزيهر Goldziher بوضوح كيف تحقّق في العصر الأموي بناء إرادوي لنظام امبراطوري موحد، عن طريق مبادرة نخبة عسكرية^(٤٣). وهو بهذا يضمّ صوته إلى صوت ماكس فيبر Max Weber، الذي كان يركّز على الدور الذي لعبته السلطة المحاربة، إن في بناء الامبراطورية الإسلامية أم في تحديد نموذج الحكم الذي ميّزها؛ ولقد تناغم الاثنان مع نموذج ديني شديد التعبئة، بطموحه الكوني، وبطابعه

الواحد، وبأهمية بعض مؤسساته كالجهد^(٤٤). ودون أن نغوص عميقاً في أطروحة ماكس فيبر والتي على الأرجح تتميز بإدراك مبسط، وهو الإدراك الذي ساد عن الإسلام في أوروبا القرن التاسع عشر، من الأفضل لنا أن نعتبر أن السلطة الحاكمة والتي ألقت بثقلها على النظام السياسي الإسلامي، كانت على مقاس الصعوبات التي شكّلت عائقاً أمام قيام امبراطورية والتي جعلت عملية إبداعها أكثر تعقيداً من جهة، ومن جهة أخرى لم يغيب هذا التوتر الأول عن الفكر الإسلامي الإصلاحية: في بداية هذا القرن، ركّز علي عبد الرزاق، المفكر غير الامتثالي، ملهم الفكر العلماني العربي، نقده للخليفة على فرضية أن الإسلام انضم إلى الثقافة الواحدة تحت تأثير مشاريع عسكرية وحربية، ولم تكن ملازمة لدين النبي، بل نجمت ببساطة عن المغامرة الأمبراطورية^(٤٥).

هناك نمط آخر من التوتر يضع التشدد في الدعوة الدينية المعطاة للخليفة في مقابل الممارسة، ليس فقط الممارسة القيادية، بل أيضاً الممارسة الموروثة عن الأمويين الأوائل. ولقد تمّ قيام بناء إدارة امبراطورية على حساب تكوين مفهوم سياسي يدمج الملكية والتملك، كما يشهد على ذلك تعبير الملك المستخدم للدلالة على الملكية والتي تعني، بالدرجة الأولى، الميراث. هذه العملية الميراثية تتوافق مع تكوين بنية تحتية سياسية قادرة على تجاوز التفكك الناجم عن نظام قبلي - طوائفي؛ لقد أدى إلى ذلك عدم وجود تقليد التمثيل والشخص القانوني والمعنوي، كما كان عليه الحال في الغرب. مع ذلك، كانت العملية الميراثية تتعارض مع مفهوم نظام سياسي قد يكون صنعة الله، مستوحى من صفاء الكشف وبالتالي فهو بعيد عن القيم البشرية الخاطئة^(٤٦).

إن الاكتشاف التدريجي لهذا الاختلال شكّل بالتحديد حالة الأمبراطورية الأموية، وجعل الذين يعتبرون أمراً جوهرياً الحفاظ على نظام الحكم الخلافي، أمثال المرجئة، يتواجهون مع الذين كانوا يدعون، انطلاقاً من معارضة دينية في الأساس، إلى قلب النظام العسكري والوراثي. هذا الصراع الأولي في تاريخ العالم الإسلامي هو، على الأرجح، شبيه بالصراع الذي جعل الدولة في الغرب تتواجه مع الكنيسة، وهو ما يزال حتى يومنا هذا مركبة أساسية من مركبات المسرح السياسي

للبدان الإسلامية. والمحاولات التي هدفت إلى إنهاء هذا الصراع ساهمت بقوة في تغذية الثقافة الإسلامية للسياسي، وهي الثقافة التي تميّزت عبر التاريخ بالتوتر الشديد الذي يجعل نظام الضرورة يتواجد مع نظام الشرعية. والتلاحم بين الديني والسياسي الذي يجعل نموذج التطور الغربي يتواجه، بطريقة فظة، مع النموذج الساري في العالم الإسلامي، كان له، كنتيجة رئيسة، إثارة تفجّر سياسي إلى ميدانين، كانت الثقافة المسيحية الرومانية ساهمت في توحيدهما، ميدان السياسة المثالية وميدان السياسة الضرورية، معبّدة السبيل هكذا لجدلّة أصلية بين الحكم والمعارضة. هذه التجربة الأولى للسياسي لا تنحصر، مع ذلك، في مراكمة التوتّرات، ولا في استيراد النماذج الثقافية الغربية استيراداً أعمى. فبناء الخلافة، في زمن الأمويين كما في زمن العباسيين، شجّع خصوصاً في تهيئة البناءات النظرية الأصلية والجديدة؛ التي تأثر البعض منها بالثقافة الهلّينية والبعض الآخر ظلّ، كما يُقدّم عادةً، ضمن منحى التوافق التام مع التراث الإسلامي. لكن هذا الإنقسام الثنائي هو إنقسام تعسّفي لسببين:

أولاً، لأنه يقلّل من قيمة التجديد المرتبط بالقراءة الإسلامية للأعمال اليونانية، وبالتالي يقلّل من قيمة كل عمل في إعادة البناء الذي تمّ على هذا الأساس والذي يفصل الفكر السياسي الناجم عنه عن الفكر الذي يستلهم الحداثة الغربية^(٤٧). وتالياً، لأنه يبالغ في تقدير ما يميّز مختلف تيارات الفكر السياسي الإسلامي، على حساب ما يوحد فيما بينها والذي يشكّل أساس ثقافة السياسي الخاصة، وعلامة من علامات الجهد في الابتكار والتجديد، كما يشكّل عنصراً من عناصر تعطيل الإمكانيات الراهنة لاكتساب نموذج الحداثة الغربي.

ويتميّز الفكر السياسي الهلّيني الذي تكوّن في العالم الإسلامي عن الفكر الذي تشكّل في الغرب بأولوية التوفيق ما بين أفلاطون وأرسطو، من قبل فلاسفة الإسلام، وبجهود التركيب التي قبلوا بها بين إسهام المعلّم اليوناني والرجوع إلى القرآن^(٤٨). بينما الحداثة الغربية تتخذ مصدرها من إعادة إكتشاف أرسطو، ومن الإيمان بوجود مدينة تقرّبها الطريقة التجريبية ويؤسّسها الواقع البشري. بينما تستند الهلّينية الإسلامية على كتاب الجمهورية وكتاب القوانين لأفلاطون، بشكل مباشر تستند

على الأفلاطونية المتجددة، أفلاطونية أفلوطين، أي على فلسفة ساعدت منظري الإسلام «على أن يروا بشكل أوضح السّمة والمعنى السياسيين لقوانينهم الخاصة»^(٤٩)، حسب تعبير روزنتال Rosenthal. وفي الحقيقة كان عمل أعضاء المجامع على مستوى الضرورة النظرية لمفهوم إسلامي للسياسي، على مقاس تعلّقهم بالبحث عن نظام سياسي مثالي بالضرورة، لأنّه نظام يختلط مع الحقيقة الالهية؛ والطريقة الإستقرائية وحدها تسمح لنا باكتشاف هذه الحقيقة.

ضمن هذه الشروط، تظلّ أفلاطونية الفلاسفة العرب إسلامية في الأساس، وهي تتعارض جذرياً، في نقاط عدّة، مع الحداثة السياسية التي كان الفكر الدومينيكاني والفرنسيسكاني يطمحان إلى بنائها انطلاقاً من قراءة أرسطو. بينما مدينة أفلاطون هي بشكل أساسي أُحْدِيَّةٌ وجماعية، والمعرفة التي يقدّمها لنا أفلاطون عنها تتيح لنا أن نتحاشى التعارض بين الكلّ والجزء، بين الدولة والفرد، وقد أدخل إليها منهج أرسطو التجريبي، وبشكل تدريجي، الفكر المسيحي^(٥٠). إن مدينة أفلاطون هي مدينة القانون، فهي بالتالي تساعد على إرساء الطابع السياسي والمطلق للشرعية. والمقارنة بين أفلاطون والفارابي مدهشة، على هذا المستوى: إن النظام السياسي، لدى أفلاطون، لا يكون عادلاً إلا إذا كان مطابقاً للمثال، أي للنوموس Nomos كما حدّده الفيلسوف؛ ولدى الفارابي، لا يمكن أن تبلغ المدينة العدالة إلا إذا كانت أمينة للمثال أي للشرعية التي أوحى بها إلى النبي^(٥١). والدولة وصورتها الدستورية، لدى أفلاطون، هما ثانويتان، هما هذا النظام الأولوي الذي يعبر عن فشل الناس في جهودهم الهادفة للوصول إلى النظام المثالي؛ والصور العينية للدولة، كما يقترحها الفارابي، تتحدّد كمدن مضادة للمدينة الفاضلة، أي مدن غير مستكملة، يستدلّ عليها بما يباعد بينها وبين الشريعة التي أوحى بها إلى النبي. هذه العودة للمنهج الأفلاطوني أتاحت للفارابي الحرية كاملة في إقامة التعارض بين السياسي المثالي والشرعي والسياسي الواقعي وغير المُستكمل، عن طريق تمييزه وبدقّة المدينة الضرورية من بين المدن الفاسدة. بالطبع إن التعارض لشديد الوضوح هنا، بينه وبين البناء الأكويني، الذي يستند إلى أرسطو، لتصوّر مدى وحيد للسياسي، الحامل لصيغة شرعيته المتميّزة عن الصيغة التي تخصّ شريعة الله^(٥٢).

ويشير آ. لامبتون A. Lambton إلى سمات أخرى في الفلسفة الإسلامية، وقد وجدها الفارابي في قراءته لأفلاطون: الرجوع المباشر لله كعلة نهائية لكل تشريع؛ وفكرة أن الكون يمكن أن يدركه الجميع بفضل الحكمة؛ والأهمية المميزة لحماية شريعة الله، ضمن وظائف المدينة، والدور المركزي للمشروع ولخلفائه^(٥٣). على هذا المستوى، نرى من الضروري الإشارة إلى الفارق بين المشروع - الفيلسوف للمعلم اليوناني، والمشروع - المالك للشريعة، أي النبي، وإليه يعود الفلاسفة الذين يرون في الأمير الخليفة البسيط للنبي؛ إنه «الضابط» و«المنظم» للمدينة، لكنه غير أهل للنطق بالعدل^(٥٤).

مع ذلك ومن أجل فهم بناء السياسي الذي نجم عن هذا الاستخدام للفلسفة اليونانية، ينبغي أن نشير إلى النتيجة المتميزة لقراءة أفلاطون الإسلامية. أولاً الإندماج بين فكرة النوموس (القانون) وفكرة الشريعة (القانون الإسلامي): فالفارابي، في بداية القرن العاشر الميلادي، كما الفلاسفة من بعده، ابن سينا وابن رشد، بذل كل جهده للتوفيق بين الوحي والعقل، وهو بالتالي عمل على استبعاد كل إستقلالية للعقل ضمن مفهوم الفكر والعمل البشريين. وخلافاً للبناء الذي أبصر النور في الغرب عقب قراءة المعلمين اليونانيين من قبل اللاهوتيين المسيحيين، لا يبلغ العقل إلى أي وضع مستقل، ولا يمكن أن يعتبر، كما عند القديس توما الأكويني، أداة تسمح للإنسان ببلوغ العدل مباشرة، دون معرفة شريعة الله. وهو لا يمكن أن يشترع نموذجاً إنسانياً للحكم ولا يمكن أن يُستخدم أساساً لمدى سياسي مستقل. فالفلاسفة الإسلاميون، دون تمييز بين قوانين إنسانية وشريعة موحى بها، استخدموا فكرة النوموس الأفلاطونية للتوفيق بين قوانين بشرية وشريعة موحى بها! من وجهة النظر هذه، يُنسب إلى ابن رشد أطروحة «الحقيقة المزدوجة» البشرية والإلهية، التي تبرر سيادة الإنسان، أي المواطن الأمير، على قواعد المدينة^(٥٥).

إذا كانت المدينة الفاسدة، بناءً على هذا الأساس، لدى الفلاسفة المسلمين كما لدى أفلاطون، هي المدينة الجاهلة، فإن هذا المفهوم الإلهي للمعرفة يطرح جانباً النخبوية الأفلاطونية التي تتنازل للحكيم عن قيادة المدينة وتجعل من الطاعة

السياسية التصاقاً سلبياً شبيهاً بالتصاق المريض بطبيبه. لكن قسماً أساسياً من أعمال الفلاسفة موجه صراحة ضد هذا المفهوم للحكم، وهو المفهوم الذي يطول مبدأ المساواة بين المؤمنين، كما يطول واجب هؤلاء في الوصول إلى معرفة الشريعة الإلهية وتجاوز حالة الجهل التي هم فيها. لهذا تولى أهمية كبرى، في مدينة الفارابي أو في مدينة الطوسي الشيعي لجهود الإقناع السياسي والتربية السياسية، كذلك للسعي إلى إجماع أعضاء المدينة، باعتباره تضامن الأمة^(٥٦). هذه النقطة الجوهرية لا تقتصر فقط على الهلينية الإسلامية، بل نجدها في كل نظرية سياسية إسلامية، وهي التي تعطي لبناء السياسي معنى فعل الإيمان، أي معنى التعبئة التي لا تكون إلا واعية وإجماعية.

هذه المسافة التي اتخذها الفلاسفة من العقلانية الأفلاطونية تضاعفت بنقد وجهه الفلاسفة لفكرة الطبيعة؛ وأكثر صحة القول، النظام الطبيعي. فإذا كان الفارابي قد سلم بالاطروحة الأفلاطونية عن التكامل الطبيعي بين الناس وعن ضرورته، هذا التكامل الذي لا يفهم إلا كمثال يطمح إليه الناس، فإنه في الواقع قد ثبت فشله بطريقة دائمة. وهنا قد نجد أثر انزلاق فكرة المثال الإلهي التي حلت محل المثال العقلي الإنساني: المدينة الكاملة، كونها مدينة الله وليست مدينة الناس تتأثر دوماً بالحدود التي تميز الطبيعة البشرية. فالمدينة إذا مهددة باستمرار بالدمار؛ ويخشى ألا ترتد إلى شريعة الله^(٥٧) إلا بجهود متواصلة. مع ذلك، ولكون الجهود تصطدم دوماً بقصور الطبيعة البشرية، يتوجب على المدينة أن تتحصن ضد ذاتها بفضل حلول تجريبية تمليها الضرورة وحدها، وهي تبقى خارج إطار شرعية العدالة وفكرتها.

ضمن هذا الإطار ينبغي أن نعي هذا المفهوم المزدوج للرابطة الاجتماعية الذي يظهر، مثلاً، لدى الفارابي أو لدى الطوسي، والذي يميز بين التضامن الطبيعي الذي يوحد بين الناس بالتطابق مع الرؤية الأفلاطونية أو المثال الجماعي للأمة، والتضامن الاصطناعي الذي يدفع بالناس إلى القبول به، نظراً لمخاطر دمار المدينة، وهو لا يستتب إلا بعدالة بشرية^(٥٨). هذه الرؤية التي تفجرت عن سلطة سياسية شرعية من جهة، لكنها سلطة مطلبة نظراً لضعف الإنسان، وهي من جهة أخرى

سلطة ضرورية تفتقر لأيّ أساس شرعي، وقد لعبت دوراً هاماً في بناء الثقافة السياسية الإسلامية: ألم تعكس واقع حال الأمبراطورية الإسلامية، المشدودة باستمرار بين مثال الوحدة، الذي تتطلع إليه من ضمن إيمانها ودعوتها الشمولية، واستمرار الصراعات العاملة على قسمة عالم القبائل، المؤلف من مجموعات لا متناهية من التجمّعات ذات المقاومة الطوائفية؟

هذا الفارق هو مصدر توتر مستمر، وجب على ابن خلدون ان يقوم بتحليله لاحقاً بين النظام الطائفي القبلي، المتدامج والمفسّخ والخصوصي، في الوقت عينه، والدولة الطامحة إلى التوحيد الشامل، لكن طموحها أصيب بالفشل مراراً نتيجة المقاومات الطائفية، ولقد غدّى الظهور المتصاعد لهذا التوتر، بين النظام المنشود والنظام الضروري، التطلع إلى الوحدة، كما غدّى عمليات الفشل والإخفاق.

إن القراءة الإسلامية لأعمال أفلاطون ترتبط أشدّ الارتباط بثقافة السياسي، وهي الثقافة التي انبنت في العهد الخلافي: فهي إذاً بعيدة عن الطرائق الغربية لإعادة اكتشاف الفلسفة الهلينية. والمباحثات التي دارت في القرون الأولى للخلافة والتي تركّزت على العقل انصبّت أساساً حول منفعة العقل وحول قدرته على الإسهام في معرفة الوحي، أكثر مما انصبّت حول ظروف تنصيبه كقدرة مستقلة قادرة على بلوغ معقولية الواقع الحقّ والوصول إلى تحديد الفعل العادل. لم يتوصل أي تيّار من تيارات الفلسفة الإسلامية أو الفقه الإسلامي إلى دعم هذه الأطروحة الأخيرة والتي هي في أصل الفكر الغربي الحديث.

فالنزاع، كل النزاع تركّز على المعنى الذي يناسب أن نعطيه لارتباط العقل البشري بالوحي. وعلم الكلام وقع ضمن هذه القضية المزدوجة، إذ لا يستطيع العقل أن يحلّ محل الحقيقة الموحى بها ولا يمكن أن ينظر إليه إلّا كمنهج يتيح الوصول إلى هذه الحقيقة^(٥٩). وبالمقابل يختلف علم الكلام حول مضمون هذا المنهج ووظيفته. فالمعتزلة، وهي الفرقة التي ظهرت في القرن الميلادي والتي تعتبر عادة على أنها التيار «العقلاني» ضمن الإسلام التقليدي تتميّز جدّتها بالتفريق بين مستويين من مستويات معرفة القرآن: المعنى الحرفي، الذي يطوله كل الناس،

والمعنى المستمر، وهو المعنى الذي يطوله العلماء وحدهم، بفضل استخدام العقل، ووفق طرائق تترك لهؤلاء هامشاً كبيراً للتأويل. عزز هذا الخيارُ الاطروحةَ المقرونة بالقرآن المخلوق، المعتمدة على فكرة أن صيغة التعبير عن كلام الله ينبغي ان تتموضع في الزمان، وبالتالي لا يمكن أن تعتبر ثابتة، إذ يمكن أن يعرف وحي الخالق صيغاً أخرى ضمن قرائن أخرى^(٦٠). لكن المدرسة الحنبلية حاربت بشدة الكثير من القضايا التي طرحها المعتزلة وطرحت بديلاً منها التراث الديني في صفائه، التراث الذي يكتفي بذاته؛ كما حاربتها المدرسة الأشعرية، إنما باعتدال أكبر، وهي المدرسة التي لم ترفض البرهان العقلي ولم تعتبره بدعةً، بل اعتبرته عاجزاً لا يصمد سيما وأن العقل لا يمكن ان يكون معياراً في ميدان العقيدة.^(٦١) فاذا كان القرآن، بالنسبة للحنابلة، غير مخلوق وازلي، فإنه قد يحقق بالنسبة للأشاعرة، الصفة المزدوجة، صفة المخلوق وغير المخلوق، وهو الموقف الذي يفتح الباب على الإبداع، وإن بشكل ضيق.

بصورة عامة نستطيع القول إن نزوع الإسلام إلى التجديد كان على الدوام مشروطاً بمعطيات هذا الجدل، ولن تعترينا الدهشة اذا ما رأينا الإسلام، في القرن التاسع عشر، ينبعث من جديد عندما تتواجه مجتمعات العالم الإسلامي مع الحداثة الغربية. وإنه لأمر بليغ أن يخضع الشيخ محمد عبده، فترة زمنية، لتجربة معاودة طرح مسألة خلق القرآن، بهدف الوصول إلى ابراز ضوابط وممارسات اعتبرت حتى حينه مقدسة^(٦٢). على كل حال، إذا كان التعديل قد طال فكرة العادل، فإن هذا التعديل غير ناتج عن إرادة بشرية، بل يظل مرتبطاً بالمعرفة البشرية للإرادة الإلهية؛ وإذا ما تم إبداع حق جديد، فإن هذا الأخير لا يكون دائماً نتاج البادرة البشرية، بل يعود ببساطة إلى قدرة الإنسان على استكمال معارفه الفقهية، أو، في أقصى الحالات، إلى الفكرة أن تأويل الوحي يمكن أن يتغير مع الظروف. فالدور الرئيسي لهذا التأويل وإرتباطه بمعطيات كل حقبة يشكل، ضمن الثقافة الإسلامية، المصدر الأساس لسلطة العالم الفعلية. فهذا الدور يسمح، في الوقت نفسه، نظراً لتبدل الرهانات، بتقويم تطوّر الفكر الإسلامي وبتقويم الطريقة التي بها يتحدّد تدريجياً بناء السياسي.

من وجهة النظر هذه، هناك ثلاثة مفكرين كلاسيكيين ردّوا على ثلاثة مواقف مختلفة يجدر إبرازهم. فالتقويم الذي يمكن أن يعطى لمساهمة الماوردي -AL-Mawardi (المتوفى العام ١٠٥٨) وخاصة لعمله «الاحكام السلطانية»، يندرج ضمن قرينة الخصومة بين الخلفاء العباسيين والأمراء البعيدين من مراكز الخلافة، الذين صادورا تدريجياً الممارسة الفعلية للسلطة لصالحهم^(٦٣). تجاه هذه الحالة الواقعة، القابلة لأن تصبّ في بناء سلطة سياسية مستقلة، طرح الماوردي استمرار مؤسسة الخلافة. وهو قد دَعَم نظره بالاستناد على الوحي، وأسس سلطان هذه المؤسسة على الدين. في هذه الحالة لا يعتبر الخليفة ممثلاً لله - وهو المفهوم المتعارض مع فكرة الإله الذي لا يتنازل للناس عن قسم من سلطانه - بل خلفاً للنبي. إن البرهنة التي قام بها الماوردي نجمت في الحقيقة عن إشكالية وظيفية: إن الخليفة ضرورة، كي يعمل النظام السياسي في المدينة وفق الدين الحق ويبقى أميناً للحقيقة الموحى بها. وكذلك تتحدّد صلاحيات الخليفة أساساً، تبعاً لحاجات الدين: الدفاع عن مبادئه والمحافظة عليها، حماية دار الإسلام، قيادة الجهاد، تنظيم الصلاة والصوم والحج، واحترام العدل والأمن، وأخيراً إدارة الأموال. أما الوظائف التي لحظتها الشريعة، والتي يجب ان تتم وفق ارادة الله، فانها لا تترك للخليفة أي مجال يتعلّق بتحديدّها ولا أي سلطة في سنّ قوانين جديدة أو في ابتداع عقائد جديدة. فنحن هنا ازاء حالة بعيدة من الكفاءة التشريعية التي كان يتمتع بها الملك المسيحي، أو العصمة المنسوبة إلى الحبر الأعظم. فالفارق الوحيد الذي اسهم به الماوردي يقوم على الحجّة الضرورية، التي فتحت باب الحقّ أمام الخليفة كي ينظّم عن طريق السياسة وكي يوكل حكمه إلى الوزراء والقضاة. غير أن فكرة المدى السياسي المستقلّ، القائمة على صورة مجمل البناء الذي انشأه الماوردي، قد عرفت الفشل بصورة مزدوجة: لم يعترف بالكفاءة الواجبة إلا كونها ناجمة عن سلطة الخليفة؛ والواجب السياسي لا يمكن ان يوجد إلا اذا اخذ بعين الاعتبار واجبات المؤمن المختلفة^(٦٤).

وقد نستطيع القول ايضاً إن المغامرة التي قام بها أبو حامد الغزالي (١٠٥٨ - ١١١١) مغامرة كاشفة^(٦٥). فالغزالي، الفيلسوف والفقير والاستاذ في المدرسة

النظامية في بغداد، انهى حياته في التأمل الصوفي، بعد ان وجه نقداً في كتابه «تهافت الفلاسفة» للتسليم المفرط بسلطان العقل كمنهج في الوصول إلى الحقيقة وذكر بتفوق الوحي. فالمؤلف كان شاهداً على القلاقل السياسية الهامة، المرتبطة بالفتوحات التركية وبأحداث السلطنة السلجوقية. لهذا رأى نفسه ملزماً بالاختيار بين الدفاع عن الخلافة التقليدية - وهو الموقف الذي اتخذه من قبل الماوردي - وحماية النظام السلجوقي الناشئ، وبخاصة حماية عملاء هذا النظام الحاكمين، البعيدين كل البعد من التقيد بشريعة الله^(٦٦).

لكن الغزالي وقف موقفه بوضوح: النظام السيئ، وبالأحرى النظام غير العادل هو أفضل من الاضطراب أو الفوضى^(٦٧). فالأمن والسلم هما الشرطان الضروريان لسعادة البشر وللظفر بالطمأنينة. فإذا كان الحكم يتحدد بمقاصده، قبل أن يتحدد بطبيعته وأصله، فإن وظيفته في حماية الدين تمرّ عبر وظيفة حماية النظام، وينبغي إذاً أن تقدّم الطاعة أولاً لمن يمسك بزمام الحكم^(٦٨). فالغزالي، الفيلسوف الذي لا يمكن ان يشكّ بتخلّيه عن بناء الشريعة الأحدي، هو الأول الذي أقام بطريقة واضحة التعارض بين الشرعي والضروري، بين «سلطة - السلطان» الذي يمسك به دوماً خليفة ضعيف و«سلطة - القدرة» التي يمسك بها السلطان السلجوقي، وبين الطاعة التي تعتمد على حجة الشرع والطاعة القائمة على مبدأ الضرورة. فالغزالي، بعد أن أثار الحاجة الشديدة التي يفترضها، في بعض الظروف، التطابق التام مع الأنظمة العادلة وحدها، تساءل: «هل ينبغي علينا الانقطاع عن إطاعة القانون؟ هل نخلع القضاة؟ هل نهمل كل سلطان دون قيم، هل نقطع عن الزواج ونجاهر بأن أولئك الذي يتبأون سدة الحكم لا يساوون شيئاً في كل المجالات، وهل نترك الشعب يعيش في الضلال؟ أم هل نكمل، مع الإقرار بأن ما هو هامد موجود حقاً وأن كل أفعال الإدارة صالحة، مع الأخذ بعين الاعتبار ظروف الفترة وضروراتها^(٦٩)؟».

(*) نعتذر من القارئ لعدم تمكّنا من إيجاد هذا النص للغزالي بالعربية، إذ المؤلف برتران بادي يحيلنا على كتاب فون غرابوم، الإسلام في القرون الوسطى، L'islam médiéval، الصادر في باريس العام ١٩٦٢ عن منشورات Payot؛ وبعد مراجعتنا نسخة هذا الكتاب ومراجعتنا النسخة الصادرة بالإنكليزية لم نعثر على المصدر الذي استقى منه غرابوم نص الغزالي هذا، بل هو قد نقله عن الإيطالية، دون ذكر لا المرجع ولا المصدر.

إن الغزالي يطبع بطابعه فترة هامة في تاريخ السياسي في الإسلام. فالخشية من العصيان والحاجة القصوى إلى صياغة للشرعية يؤدّيان إلى إدراك السياسي بالنظر إلى تراتبية اللاشعريات، مبرزاً الفوضى أشدّ هولاً من الظلم. قد نجد هذا الخيار يتجدّد في بعض إتجاهات المسيحية الإصلاحية، لكننا لا نصادف ذلك ابداً في المسيحية الرومانية. فهذا الخيار يتضمّن أولاً القضاء على الحقّ في المقاومة، لكنه يقود خصوصاً إلى تجديد منهجي في العمق. ما هو موجود لا يجوز إلّا أن يكون مطابقاً لإرادة الله؛ والحكم لا يصحّ تحليله في أصوله، التي لا تهتمّ الغزالي كثيراً، بل في مقاصده. والحال أن مقصد السلطة مزدوج: صيانة النظام وحماية الدين؛ لكن حماية الدين لا تحصل طالما لم نبلغ صيانة النظام. وكي تكون السلطة شرعية، ينبغي إذاً أن تكون موجودة؛ ففي المقام الأول ينبغي على الناس أن يطيعوا، وعلى الأمراء والخلفاء أن يحترموا شريعة الله^(٧٠)، تحت إشراف العلماء ونظرهم. وهنا ترانا أمام العديد من الفرص السانحة كي يفرض الأمير النظام، وكي يوطّد العلماء دورهم، وكي يوازن الرعايا بين الطاعة والمعارضة، وكذلك ترانا أمام مزايده يمكن ان تتجابه فيها الحركة الاستبدادية المحدثّة المتذرّعة بالضرورة والحركة الاجتماعية الرافضة التي تستمد قدرتها التعبوية من العودة إلى شريعة الله.

وابن تيمية، الوجه الثالث الكبير، رأى نفسه في مواجهة الحملات الصليبية، ولكنه في الوقت عينه رأى نفسه في مواجهة نتائج الغزو المغولي، أيّ في مواجهة سلطة جديدة تقوم؛ وهي قد اعتنقت الإسلام أصلاً من أجل الإستغلال السياسي؛ وكان إعتناقها للإسلام قد أطلق من جديد وبحدّة الجدل الذي كان الغزالي شارك فيه^(٧١). فمؤلّف كتاب «السياسة الشرعية» تناول بتفصيل، ضمن هذه الشروط، التعارض القائم بين الضرورة والشرعية، مستخلصاً أن ظهور سلطة سياسية مميّزة وظهور تراتبية يتطابق مع ضرورة نظام من المناسب النظر إليه باعتبار^(٧٢).

مع ذلك تقوم كل أعمال ابن تيمية على تبيان أن واجب الأمير، كما واجب العالم، هو في تحويل سلطة الواقع هذه إلى سلطة شرعية، وذلك عن طريق جهد مبذول لإحياء شريعة الله^(٧٣). لكن هذه الشرعية تكون أكثر واقعية عندما تقوم على أساس الإحترام الدقيق لكلام الله، وهذا ما أدّى بإبن تيمية للبقاء على مسافة

من الحركة الأشعرية التي كانت تترك حيزاً واسعاً لإعادة التأويل الشخصي للنصوص، وقاده خصوصاً للتشهير بالشرعية ذات المصدر غير الديني كما تمثلها جنكيزخان Gengis Khan وخلفاؤه: إذا كان النظام ضرورياً، فإنه من اللازم أن يكون متطابقاً مع الشريعة الموحى بها، وألا يشكل حجة لإدخال قوانين أخرى. لقد شكّل هذا الموقف المتطّرف، كما يشير إلى ذلك لاوست Laoust، ضمن سياق مضطرب، مرجعاً لخرجات إحياء الماضي، التي تشكّلت - وما زالت تتشكل في حقبات الأزمات (أمثال الأزمة التي ميّزت، في القرنين التاسع عشر والعشرين، تفكك الامبراطورية العثمانية وولادة الوهابية التي كانت تستمدّ، حصراً، هويّتها من العودة إلى التراث الحرفي^(٧٤)).

وفي مواجهة التفجّر بين سلطة حقّة وسلطة مثالية، ارتسمت ثلاثة أنماط من السلوك، منذ العهد الأول للأمبراطورية الإسلامية: دعمُ حكم الأمير تحت الحجة الوحيدة، حجة الضرورة، وخطر التخلّي عن الشرعية للحركات الرافضة؛ أو الدعوة إلى التجديد باللجوء إلى أداة العقل، مع كل التوتّرات التي يمكن أن تنجم عنها والتي تحصر هذه الصيغة بمبادرة بعض المنظرين، الذين ييقون اقلية؛ وتجاوز هذه المواقف المتعارضة بالقيام بعمل إصلاحى للتراث، يخصّص لضبط التجديد الضروري وتشريع، كما لتعيين حدود الطاعة الواجبة للأمير الذي لا يتطابق كلياً مع نموذج المدينة المثالية. هذا كان، كما يبدو، معنى الانزلاق الذي حصل من الماوردي إلى ابن تيمية؛ وهذا كان سبب وجود إعادة التوازن الذي ما انفك يحدث باستمرار لصالح التراث^(٧٥). وهكذا يخيّل إلينا أننا قد ادركنا عنصراً من عناصر مفاتيح الثقافة الإسلامية، التي تلجأ إلى نتاج ما زال يتضخم، وهو نتاج المرجعيات التقليدية؛ إنها تلجأ إليه كلما واجهتها معطيات جديدة. فالمسألة المطروحة بالأمس كما اليوم لا تتناول رفض التجديد أو تجنّبه، بل جعله ممكناً باللجوء إلى ممارسة التعويض.

الهوامش

- (١) Cf. notamment Eisenstadt (S.), «Cultural Traditions and Political Dynamics: the Origins and Modes Of Ideological Politics», British Journal of Sociology, Vol. 32, 2, juin 1981, P. 155 et suiv.
- (٢) يمكن أن نقيس أهمية أعمال لوي ديمونت من قراءة كتابه Homo Aequalis, Paris, Gallinard, 1977, وفي كتابه Essais sur l'individualisme Paris, Seuil 1983 حيث تم التطرق إلى عملية مقولة السياسي الشرقية بعبارة الايديولوجيا. والسمة أكثر بروزاً لدى مارسيل غوشيه في كتابه Le desenchantement du monde, Paris, Gallimard 1985 حيث نطلع على تفسير للسياسي من خلال الديني وسيرورته.
- (٣) Cf. Carlyle (A. J.), The Theories of the Relations of The Empire and the Papacy from the Tenth Century to the Twelfth, Edinburgh and London, W. Blackwood and sons, 1950; cf. aussi notre Culture et politique, Paris, Economica, 1983.
- (٤) Brown (P.), Genèse de L'Antiquité tardive, Paris, Gallimard, 1983, PP. 17-20 et 39-40.
- (٥) Cf. Fliche (A.), la Réforme grégorienne et la reconquête chrétienne, Bloud et Gay, 1940, P. 76 et suiv.; Arquillière (H-X.), Saint Grégoire VII, Paris, J. Vrin, 1932.
- (٦) Cf. Carlyle (A. J.), Op. cit., PP. 190-191, et aussi le Libellus du cardinal Deusdedit en 1097, ibid., P. 258.
- (٧) المصدر نفسه ص ٣٩١؛ ويراجع بخاصة الاطروحات التي تطرق إليها مانيفولد دي لاوتنباخ، مؤيد غريغوار السابع في كتابه المنشور في ١٠٨٤، Liber ad geberhardum, كما يمكن أن نستند على Gandillac (M. de), Van Steenberghen (C), Forest (A), Le Mouvement Doctrinal du XI au XIV Siècle, Paris, Bloud et Gay, 1954, p.48 et suivantes.
- (٨) Sturzo (L.), L'Eglise et L'Etat, Paris, Les Editions Internationales, 1937, P. 105 et Suiv., et aussi Carlyle (R. W.), Carlyle (A. J.), The Political Theory of the Thirteenth century, Edinburgh and London, W. Blackwood and sons 1928, P. 151 et suiv.; Barraclough (G.), The Medieval Papacy, Thames and Hudson, Londres, 1968.
- (٩) Ullmann (W.), The Growth Of Papal Government in The Middle Ages, Londres, Methuen and Co., 1965, P. 237.
- (١٠) Fliche (A.), Op. Cit., PP. 135-136.
- (١١) Sturzo (L.), Op. Cit., P. 77.
- (١٢) Fliche (A.), Op. Cit., P.135.
- (١٣) Morrison (K.), Tradition and Authority in The Western Church, Princeton, Princeton University Press, 1969, P. 373 et Suiv.
- (١٤) Ibid., P. 381.
- (١٥) Ibid., pp. 384-387.

- Cf. Forest (A.) et al., Op. Cit., P. 48; Fliche (A.), Op. Cit., p. 194 et suiv. (١٦)
- Cf. notamment Villey (M.), La Formation de La Pensée Juridique moderne, Paris, Monchrestien, 1975, P. 116 et suiv. (١٧)
- Villey (M.), «Laïcité, incertitude et mobilité du droit naturel», in Jacob (N.) et al., pratiques du droit et Conscience chrétienne, Paris, Le Cerf, 1962, p. 110 et suiv. (١٨)
- Saint Thomas D'Aquin, Des lois, Paris, Egloff, 1946, P. 29. (١٩)
- Ibid., PP. 35-36 et 89. (٢٠)
- Kantorowicz (E.H.), The King's Two Bodies, Princeton, Princeton University Press, 1957, P. 4 et suiv. (٢١)
- (٢٢) إن العلاقة بين فكرة العلمنة وفكرة المدى العام قد تمّ تحليلها بطريقة مثلى في كتاب La Naissance De L'esprit Laïque, Louvain, Bauwelaerts 1956, كما يمكن مراجعة ديمونت في l'individualisme op. cit.
- Cf. Boudon (R.), La Logique du Social. Paris, Hachette, 1979; Birnbaum (P.), Dimensions du Pouvoir, Paris, 1985. (٢٣)
- Cf. notamment Forest (A.) et al., Op. cit., P. 356 et suiv., et Lagarde (G.), op. cit., t. IV. (٢٤)
- Sur ce débat, Cf notamment Birnbaum (P.), Leca (J.), Sur L'individualisme, Paris, Presses de la FNSP, 1986. (٢٥)
- Dyson (K.), The State Tradition in Western Europe, Oxford, Martin Robertson, 1980, chap. II. (٢٦)
- Lagarde (G. de), op. cit., t. I, PP. 152-153. (٢٧)
- Kantorowicz (E. H.), OP. cit., PP. 15-16, 210 et suiv.; sur les «personae», cf. Lagarde (G. de). op. cit., p. 152. (٢٨)
- (٢٩) أفضل تحليل لفلسفة القديس توما السياسية والتشريعية نجدها عند فيلي Villey في مصدر سابق الصفحات ١١٦ - ١٧٦
- Wilks (M. J.), The Problem Of Sovereignty in the Later Middle ages, Combirdge, Cambridge University Press, 1963, P. 135. (٣٠)
- Landry (B.), La Philosophie de Duns Scot, Paris, Firmin-Didot, 1922, P. 106. (٣١)
- Duns Scot (J.), Traité du premier principe, Genève, Droz, 1983, et sur le problème de la volonté, cf. l'avant-propos par Ruedi Imbach, p. 3. (٣٢)
- Wilks (M. J.), op. cit., p. 90. (٣٣)
- Landry (B.), op. cit., p. 238. (٣٤)
- Wilks (M. J.), op. cit. pp. 109-111. (٣٥)
- (٣٦) حول اساس الدولة الطوائفي، نجده في خطاب علماء قوانين الكنيسة ولدى القديس توما، راجع Studies in Medieval Legal Thought, Princeton, Princeton University Press 1964. P. 291 et suiv. p. 498 et suiv.
- (٣٧) حول العلاقة بين الطائفة والمجتمع الاقطاعي، راجع Cf. Gaudemet (J.) Les Communautés Familiales, Paris, M. Rivière, 1963, en particulier p. 89 et suiv., et Blum (J.), «Village et Famille»

- in Blum (J.) dir., Histoire des paysans, Paris, Berger-Levrault, 1982; cf. aussi Badie (B.), «Communauté, individualisme et culture» in Birnbaum (P.), Leca (J.) Sur l'individualisme, op. cit., p. 114 et suiv.
- Cf. infra, II^{em} et III^{em} partie. (٣٨)
- Op. cit. et «State and society in Western Europe; a model for comparative analysis», West (٣٩) European Politics, mai 1980, PP. 166-187.
- Cf Macfarlane (A.), The Origins Of English Individualism, Cambridge, Cambridge University (٤٠) Press, 1978, p, 121 et suiv.
- Lambton (A. K.) State and Government in Medieval Islam, Oxford, Oxford University Press, (٤١) 1981, p. 45.
- Quadri (G.), La philosophie arabe dans l'Europe médiévale, paris, Payot, 1947, p. 5 et suiv. (٤٢)
- Goldziher (I), le Dogme et la loi de l'islam, Paris, Geuthner, 1920, p. 114 et suiv. (٤٣)
- Cf. Turner (B.), Weber and Islam, Londres, Routledge and Kegan Paul, p. 34 et suiv., 138 et (٤٤) suiv.
- Abdel Raziq (A.), «Le Califat comme institution politique», in Abdel-Malek, la Pensée politique (٤٥) arabe contemporaine, paris, Seuil. 1970, PP, 64-69.
- (٤٦) حول هذا التطور للإمبراطورية العثمانية يُراجع
- Cf. notamment Grunebaum (G. E. Von), «The Sources of Islamic Civilization», in Holt (P. M.), Lambton (A. K.), Lewis (B.), The Cambridge History of Islam, Cambridge, Cambridge University press, 1977, t. 2B, p. 490 et suiv., et Goldziher (I.), Op. cit., p. 66 et suiv.
- [Watt (M.), Islamic Political Thought, Edinburg University (٤٧) حول هذا القسم من إعادة البناء يُراجع Press, P. 81.]
- Quadri (G.), op. cit., 14-15 (٤٨)
- Rosenthal (E. I. J.), Political Thought in Medieval Islam, Cambridge, Cambridge University (٤٩) Press, 1958. P. 7.
- Lambton (A. K.), op. cit., P. XV. (٥٠)
- Rosenthal (E. I. J.), op. cit., p. 116. (٥١)
- Sur Farabi, cf Rosenthal (E. I. J.), op. cit., p. 120 et suiv., Lambton (A. K.), op cit., p. 316 et (٥٢) suiv., Corbin (H.), Histoire de la philosophie islamique, Paris, Gallimard, 1964, P. 222 et suiv.;
- Hammond (R.), The Philosophy of Alfarabi, New york, Hobson Book Press, 1947.
- Lambton (A. K.), op. cit., p. 317. (٥٣)
- (٥٤) نجد هذه المشكلة معروضة لدى ناصر الدين الطوسي، الفيلسوف الفارسي الذي تأثر جداً بالفارابي
- Tusi (N.), the Nazirean Et chics, trad. de Wickens, Londres, Allen and unwin, 1964, PP. 191-192. يُراجع:
- Cf. Corbin (H.), Op. cit., p. 338. (٥٥)

- Tusi (N.), op. cit., p. 216. (٥٦)
- «Religion et société d'après l'exemple حول فكرة القصور في الفلسفة الإسلامية، راجع محمد أركون de l'islam», *Studia islamica*, LV, 1982, P. 9. (٥٧)
- Tusi (N.), op. cit pp. 190-191. (٥٨)
- Lambton (A. K.), op. cit., p. 69, et Corbin (H.), op. cit., PP. 152-153. (٥٩)
- حول أهمية هذه الموضوعة راجع Watt (M.). مصدر سابق ص ٨٨ (٦٠)
- Corbin (H.), op. cit., p. 165. (٦١)
- Hourani (A.), *Arabic Thought in the Liberal Age*, Londres, Oxford University Press, 1962, p. (٦٢)
- 142; et Anawatki (G. C.), Borrmans (M.) *Tendances et courants de l'islam arabe contemporain*, Munich, Kaiser, Paris, Maisonneuve, 1982, p. 55.
- Lambton (A. K.), op. cit., p. 91; Al Mawardi (A. H.), *Al Ahkam al Sultaniyya*, trad. française, (٦٣)
- Paris, le Sycomore, 1982.
- Cf. Sanhoury (A.) *le califat*. paris, Geuthner, 1926, p. 138 et suiv.; Gardet (L.) *la Cité musulmane*, Paris, Vrin, 1976, P. 155 et suiv.; Lambton (A.K.), op. cit., p. 83 et suiv. (٦٤)
- Cf. surtout Laoust (H.), *La politique de Ghazali*, Paris, Geuthner, 1970 (٦٥)
- Lambton (A. K.), op., cit., p. 109. (٦٦)
- Laoust (H.), op. cit., p. 368. (٦٧)
- Ibid.*, p. 377. (٦٨)
- Cité in Grunebaum (G. E. Von), *L'Islam médiéval*, Paris, Payot, 1962, p. 185. (٦٩)
- Laoust (H.), op. p. 378. (٧٠)
- Cf. *Le Traité de droit public d'Ibn Taimiyya*, traduit et annoté par H. Laoust, Institut français de Damas, Beyrouth, 1948. (٧١)
- Ibid.*, p. 172. (٧٢)
- Introduction de Laoust (H.), *Ibid.*, p. XII. (٧٣)
- Ibid.*, p. XLII; Kepel (G.), «L'Égypte d'aujourd'hui: mouvement islamiste et tradition savante», (٧٤)
- Annales, économies, sociétés, civilisations*, 4, 1984, PP. 667-680.
- Cf. *infra*, III^{em} partie. (٧٥)

الفصل الثاني

الهيمنة التدريجية للحدثة السياسية الغربية

إن الحداثة الغربية، التي يمكن فهمها استناداً إلى أساس ثقافي مشترك وإلى وحدة زمان - بالنسبة للخروج من العصور الوسطى - وإلى وحدة عمل - بالنسبة لبناء مركز حكومي بعيداً من انهيار العلاقات الإقطاعية السلطوية -، هذه الحداثة شيدت هيمنتها في البدء على رابط السيطرة الذي تمّ انشاؤه ببطء، وفي الوقت نفسه على حجة الأسبقية الزمنية التي تجعل منه النموذج الوحيد، شئنا تقليده أم رفضه. والجمع بين الحجّتين أمر مهمّ، إذ روابط السيطرة هي التي أعطت، في الحقيقة، معنى للأسبقية الزمنية لهذا النموذج الذي برز في القرن التاسع عشر، وكأنه المرجعية الوحيدة الواجب تطويرها.

مع ذلك تتسلح هيمنة الحداثة الغربية بمصدر جديد: وحدتها وتنوعها في بعض تحقّقاتها العينية، المرتبط كل واحد منها بممارسات مختلفة، هذا التنوع أمدّ بالغنى الهيمنة الأوروبية من الداخل، بفضل تبادل النماذج فيما بينها، وأنعشها في الخارج، بفضل تعدديتها الظاهرة: نموذج انكليزي أم نموذج قاري، أوروبا الغربية أم مسيرات شرقية، عالم الإصلاح أم عالم ضد الإصلاح: هذه المفارقات المختلفة لا تشكّل فقط مواقف تحليلية متعارضة تسمح بالانحياز إلى العام والخاص، بل هي أيضاً تعبير عن ايقاع بناء التصرّو عن الحداثة بالذات.

وحدة الحداثة السياسية الغربية وتعدديتها

البناء الانكليزي للسياسي: الحداثة والتمثيل

ينبغي أن نفهم ابتكار النظام السياسي في انكلترا ونحلّله ضمن السياق الثقافي للمسيحية، ضمن تغيّراتها الناجمة أساساً عن طبيعة الرهانات التي حدّدت هوية القرون الوسطى الأنكلو - نورماندية. وإننا لواجدون في انكلترا الرابط المثلث نفسه

الموجود في القارة، وهو الرابط الذي يتواجد فيه الأمير والأسياد والكنيسة الأوروبية، ويرسم تدريجياً التفاعل فيما بين هؤلاء حدود المدى السياسي. لكن لم يكن لهذا المثلث الشكل نفسه خارج المانش: فالمسافة الأقل التي تفصل الملك عن الأسياد شجعت. وسرّعت بناء المركز؛ إنها قد طرحت بسرعة مسألة التمثيل وأقامت الرابط بين الديني والسياسي وجعلته العنصر المحدّد لبناء الشرعية الملكية^(١). فالدولة في إنكلترا هي تقليدياً ضعيفة، سيما وأن المركز كان فيها قوياً من فترة مبكرة، وأن السياسي كان يعود إلى التاج الملكي أكثر منه إلى البيروقراطية أو إلى الحقّ الخاص^(٢). وبناءً على هذا الواقع، نرى أن بناء النظام السياسي الحديث قد تطابق باكراً مع تحديد نموذج للشرعية مخصّص لوضع حدّ للحكم الملكي المطلق. وكون الديني قد ظلّ المدى الأكثر استقلالية، بالمقارنة مع السياسي، فإن هذا التحديد (تحديد النموذج) ما انفكّ يصاغ بناءً على الديني، عاملاً على تنظيم استراتيجيات التحالف، وفاعلاً تدريجياً ضمن قوانين كلارندون " Clarendon أو ضمن بناء الكنيسة الانكليكانية أو ضمن الثورة الطهرية الصارمة. في الحقيقة، إن التداخل ما بين الديني والسياسي الذي حدث تدريجاً يُرَدّ إلى استراتيجية الفاعلين الزمنيين: الملك، الأسياد، البرلمانيون أو رجال القانون، الذين لم يكن بإمكانهم أن يجدوا، إلّا في الكنيسة، المصادر والوسائل لاستكمال بناء شرعيتهم الخاصة.

لكن الغزو النورماندي شجّع الاستيراد، خارج حدود المانش، من مجتمع إقطاعي كان، مع ذلك، يحمي أصالته، بتجنب التركيبة الهرمية الاقطاعية، خشية أن يؤدّي ذلك إلى فصل الملك عن الأسياد وإلى خلق امداء (جمع مدى) سياسية مستقلة، كما حدث في فرنسا، تعمل على مقاومة انشاء مركز سلطة. فمنذ القرن الثاني عشر، لم يكن سلطان هنري بلانتاجنه Plantagenêt قابلاً للإدراك على مستوى القارة، لكن هذه الحماية للقدرة الملكية المعترف بها عالمياً، والتي حصلت دون آلام، ساهمت بقوة بإعطاء السياسي معنى مخصصاً؛ بربط هذا

(*) قرية في إنكلترا، أعلن منها هنري الثاني في العام ١١٦٤ القوانين المعروفة بقوانين كلارندون، وهي القوانين التي سنتّ ضد الكليروس الذي اغتصب السلطة، في حينه.

السياسي بطريقة مميزة، بفكرة التاج، الفكرة التي تُردّ، بالطريقة الأبسط والأقلّ تضارباً والأقلّ دولانية، إلى مقولة المركز الجامع. هذه الفكرة تبرز بشكل خاص في انتظام العلاقات بين الملك والسيّد، وفي عملية ممارسة التمثيل التي نتجت عنها في وقت مبكر، وهي الفكرة التي حالت دون إعطاء السياسي معناه الخاص.

قد يكون أمراً مبالغاً فيه إنكار كل مقاومة من قبل الأسياد أو إسباغ أهمية أو مظهر عام على هذه المقاومة شبيهتين بالمقاومة التي ميّزت بناء الحداثة الفرنسي. فالتشكّل التدريجي لثقافة قانونية، ثقافة الأعراف، خارج إطار الغزو النورماندي، يعتبر أصدق تعبير عن خصوصية هذا التفاعل. فالسلطة السياسية الملكية استخدمت قوّتها وشرعيتها من أجل سنّ قانون عام يطبّق في كل انكلترا، وهو مسار لم نجد له مثيلاً في كل القارّة الأوروبية؛ حيث تمت، في فترة متأخرة، إعادة اكتشاف القانون الروماني بمبادرة من بعض علماء القانون وبعض الجامعات. ومن أجل ذلك أقام الملك محاكمه مكان محاكم العدل لدى الأسياد، لكنه قصر صلاحياتهم، ولفترة طويلة، على الشؤون المالية والعقارية والثابتة؛ وهكذا يكون قد ثبت تقسيم العمل بين القضاء الملكي وقضاء الأسياد. والأمر الأكثر مغزى هو أن هذه المحاكم الملكية، التي حرصت على ألا تفرض نفسها كأدوات لاستبدادية الأمراء، حدّدت تدريجياً أحكام القضاء عن طريق حماية النبلاء وضمان ملكياتهم العقارية في كل زمان ومكان؛ وهكذا تكون قد دكّت بالسرعة المبتغاة نظام الإقطاع. ومنذ القرن الثالث عشر، أصبحت ملكية الأراضي، قانونياً، ملكية فردية، وكذلك سوق بيع العقارات، وجرى الاعتراف بحريّة الفرد في أن يوصي؛ مسرّعة بهذا تأسيس أسْر نووية^(٣). فالنظام القانوني الانكليزي، الذي أوجده المركز السياسي، فرض نفسه وبسرعة كعامل من عوامل بناء المجتمع المدني الفردي.

إن تحمّل الارستقراطية تبعة وظائف سياسية للحكومة المحليّة، في الأطراف، وإنشاء برلمان يأخذ على عاتقه تمثيل هذه الارستقراطية في المركز، يعيّنان تقسيم المهمّات بين التاج، المعترف به ضمن إطار إنجاز وظيفته المركزية، والمجتمع المدني الذي سلّم الميثاق العظيم بوجوده، لأن هذا الميثاق يقدّم نفسه وكأنّه «التزام بحرية كل الناس الأحرار في المملكة، وبحرية ورثتهم، مدى الحياة»^(٤).

إنهم الناس الأحرار الذين تواجههم امتيازات المركز القضائية والبوليسية والعسكرية، إنما ضمن حدود معينة؛ إنهم أناس أحرار يُعترف بحقوقهم في «قبول الضرائب» بواسطة ممثليهم.

من المحتمل أن يكون نبورك Burke قد نظر، من خلال هذا المنظور، إلى المجتمع السياسي الانكليزي كثقة أكثر منه كشخصية قانونية؛ إذ السلطة السياسية كانت قد فرضت نفسها كعنصر من الجسم الاجتماعي وليس كتعبير عن المجتمع بأكمله. لقد انبنى السياسي في انكلترا ناسجاً تدريجياً صلات مع المجتمع، وليس بانغلاقه على نفسه داخل مداه الخاص؛ ويعود هذا الموقع الذي تمّ تدريجياً إلى نظرية التمثيل السياسية وإلى النظرية السياسية النفعية التي تحدّد بوضوح مطامح المركز وجداراته. لكن فورتسكي Fortescue يضع بالكامل مضامين هذا التطور على مستوى امتيازات الملك، متكلّماً على ملكية «محدودة ومطلقة» في حالة انكلترا، كي يقارنها «بالحكم المطلق» الفرنسي^(٥).

وإذا كان هذا التقييد قد انبنى على قاعدة روابط يكاد ينتفي الصراع فيها بين المركز والأطراف، فذلك يعود بشكل خاصّ إلى تحديد التّفصل التدريجي بين المدى السياسي والمدى الديني. فالمقاومة التي جابهت المركز السياسي الانكليزي - النورماندي تردّ إلى قوّة الكنيسة وإلى قوّة وسائلها التنظيمية، أكثر مما تردّ إلى تأثيرات الإقطاع المحدودة والمحصورة. والمجابهة الحقّة التي واجهت نظام غليوم لي رو Guillaume le roux المطلق نجدها في قرار القديس آنسلم Anselme، مطران كانتربوري Canterbury، الذي لم يؤدّ يمين الولاء للملك. وأوّل بروز نقدي للروابط بين الكنيسة والمركز انتهى بإخفاق تشدّد الملك في أن يرى الجهاز الديني خاضعاً للسلطة الزمنية^(٦).

ونجد الرهان نفسه مع مجموعة قوانين كلارندون clarendon التي وضعت في كانون الثاني العام ١١٦٤)، وهي القوانين التي سعت إلى إدراج الديني ضمن اطار المملكة، بل ضمن اطار المدى السياسي، إذ كانت قد نصّت على أنه ينبغي على رجال الدين المثل أمام المحاكم الملكية؛ ولم يقتصر الأمر على ذلك بل تعدّاه إلى أنه لا يجوز لهم ترك المملكة دون إذن من الملك، كما لا يجوز لهم

أيضاً تلبية نداء روما دون هذا الإذن؛ إذ لم يكن ينظر إليهم من خلال هذه القوانين إلا كونهم أتباع الملك. إنه لمطمح كبير، مطمح دمج الديني والسياسي وهو لا يقل أهمية عن مطمح الامبراطور الألماني الذي عوّل على ملك إنكلترا في القضاء على المعارضة المزدوجة، معارضة توماس بيكيت Thomas Becket، أسقف كانتربوري، ومعارضة روما^(٧). إنه لمطمح يمهد لثقافة السياسي، لكنه مطمح لم يستطع أن يؤتي ثماره في القارة الأوروبية على الرغم من مقاصد فيليب لي بل Philippe li bel وغاياته المتأخرة والمدروسة. إنه لمطمح دشّن أيضاً لعبة مألوفة في التاريخ الانكليزي، الذي شهد انتصار لعبة الكنيسة، ثم لعبة الملك أو لعبة ممثلي المجتمع المدني؛ وهي اللعبة التي نجحت في إقامة التحالف مع الطرف الآخر من أجل عزل الطرف الثالث. وجاءت قوانين كلارندون كي تهتمش الكنيسة في إنكلترا، لا سيما وأن الأسياد كانوا يطالبون أيضاً بذلك، إذ لم يكن بإمكانهم تحمّل استقلالية رجالات الدين ضمن مقاطعتهم.

لكن هذه اللعبة الأخيرة لم تكن مرشحة للاستمرار، لأنه بدا أن الكنيسة كانت المقاومة الوحيدة القادرة على التصدي لحكم الملك المطلق... وإذا ما تجاوزنا سلوك بيكيت أو آنسلم، فإن البيان السياسي الذي أطلقه جان دي سالسبوري Jean de salsbury (١١٥٩) يكشف ذلك بوضوح، عندما يعرض، على المواطن العضواني، رؤية عن الهيئة السياسية، يكون على رأسها الأمير، وتكون الكنيسة روحها، وبالتالي مصدر كل الدوافع^(٨). هذا المفهوم لدور الملك ظلّ مصدر تساؤل: يتمنى الكاتب أن يكون الملك قوياً كي يكون قادراً على فرض احترام شريعة الله، لكنه (أي الكاتب) لا يتسامح معه على الإطلاق إذا أصبح طاغية مستبدّاً وإذا ارتكب الأخطاء ضد الله أو ضد الكنيسة. ويصل الأمر بـ جان دي سالسبوري إلى أنه ينبغي عندها إقصاؤه أو قتله. هذه النظرية المسيحية في قتل الطاغية تعيّن الحدود التي ينبغي اتباعها لوضع حدّ لاستبداد الملك، ضمن إطار لا نجد له معادلاً ضمن اللاهوت الفرنسي؛ وهي (أي النظرية) قد شكّلت عقيدة «حرص الانكليز على تطبيقها لاحقاً»^(٩). كما أشار إلى ذلك بيتي - دوتاليس

.Petit- dutailis

هذه الوظيفة الآيلة إلى الكنيسة، وظيفة تقييد السلطة الملكية وحصر مدى شرعيتها، نجدها ظاهرة في عملية إعداد الميثاق العظيم، القائم هذه المرة على قاعدة التحالف بين الأشراف ورجال الدين، والمقدم على أنه تنازل من قبل الملك «بوحى من الله، ومن أجل راحة نفسه وأنفس أجداده وورثته، ومن أجل مجد الله واجلال كنيسته المقدسة واصلاح مملكته». وتنص المادة الأولى من الميثاق على حرية الكنيسة الانكليكانية، وحرية انتخاب رجال الدين وحريتهم في الخروج من المملكة^(١٠). هذه المادة الأمنية لفكر جان دي سالسبوري، والمناقضة للفكر الذي أوحى بقوانين كلارندون، ترسم أحد العناصر الأساسية للتطور الانكليزي، أي التجاذب بين مطامح المركز الملكي للإشراف على السياسي، وفق تراث الساعي بقوة إلى التوحيد، ومطامح الكنيسة المسيحية الرومانية الساعية لضمان استقلاليتها، المتوافقة مع تراثها الخاص بها.

لقد تعزز تأثير الحركة الإصلاحية المتصاعد بمثل هذا السياق، كما تعزز بالتوجه البراغماتي والفردوي لثقافة التشريع الانكليزية. ويتميز اللاهوت البروتستانتي، من خلال لوثر Luther وبخاصة من خلال كالفين Calvin، بمعارضة شديدة للمؤسسات الوسيطة، وعلى الأخص الكنيسة، وبوضع مسألة الحق الطبيعي الشرعي موضع تساؤل، وهي المسألة الناجمة عن العقل البشري والمندرجة بموازاة فكرة العدل الالهي. وبعد اعتراف كالفين بالعلاقة التي توحد مباشرة بين الإنسان والخالق ورفضه العلاقات الأخرى العاملة على خلق الشرعية، أشار إلى أنه، خارج شريعة الله، لا وجود إلا «لتدنيس لا يطاق للعدالة الالهية والحققة»^(١١). وهكذا بعد أن حطّم اللاهوت البروتستانتي ثنائية الشرعيات، وجه رسالة مزدوجة: كل ما هو بشري لا يرتبط أبداً بميدان الشرعي بل يرتبط بالعلاقة الضرورية للسلطة؛ وكل فعل سياسي للوصول إلى الشرعية ينبغي أن يتجاوز ميدان البشري كي ينشد بناء مدينة الله.

هذا التوكيد المزدوج يندرج كلياً ضمن الممارسة السياسية الانكليزية. إنه يعني، بنظر الملك، أن الازدواجية الوحيدة المقبولة هي الازدواجية التي تتميز، ليس بين الأمير والقس، بل بين الأمير والله، وهي الازدواجية التي تدفع بالأمير إلى

تنصيب نفسه رئيساً لكنيسة لا يمكن أبداً أن تطمح إلى شرعية منحتها إياها وظيفتها كوسيط بين الله والناس^(١٢). لكن هذا التوكيد، بنظر أولئك الذين يرفضون شريعة الأمير، يقدم بالمقابل امكانية الاستناد إلى شرعية أعلى، باظهار عملهم على أنه عمل تحرّكه إرادة الله ويحييه مشروع بناء مدينة الله على الأرض. هذه القضية المزدوجة لم تخلقها البروتستانتية الانكليزية بل عملت على ترسيخها وتفعيلها، موحية هكذا بوجود توافق وتفاعل بين الثقافة الانكليزية للسياسي والإعداد للاهوت سياسي انكلو - ساكسوني.

ولقد برز هذا التفعيل، في البدء، من خلال استراتيجية الملك هنري الثامن الذي عاود الارتباط مع طموح العصور الوسطى بإتباع السلطة القضائية الخارجية، أي أن يأخذ على عاتقه، إذا ما نصّب رئيساً للكنيسة الانكليكانية، إدارة التنظيم الكنسي إدارة فعلية، وهو التنظيم الذي فقد أساس استقلالته. وإذا ما تعمّقنا أكثر في التحليل نقول بأن بناء النظام الانكليكاني يعود إلى رؤية الملكة اليزابيث للسياسي التي اعتبرت أن القضاة والأمراء بمثابة ضباط لله، تقوم وظيفتهم على حفظ النظام وتثبيت العدالة على الأرض. إنه بالحقيقة مفهوم يتقارب مع مفهوم سالسبوري ويسعى للتوفيق بين القراءتين البروتستانتيتين للسياسي: قراءة نظام ضروري تجريبياً يأخذ في الحسبان ضعف الإنسان الخاطيء؛ وقراءة نظام شرعية التوافق مع شريعة الله.

هذه الحاجة الأخيرة نراها قد أشبعت تحليلاً في عهد تودور Tudor، من خلال نمطين من التحليل. من جهة، تحليل الكنيسة الأنكليكانية التي تجعل الملك بمثابة ممثل الله؛ على غرار وايتجيفت Whitgift، وبالتالي تجعله سادناً للقوانين الصالحة؛ وكذلك تنسب إلى الأمير، ليس الطبيعة الالهية، بل الصفة الكاملة لقاضي الله. ومن جهة أخرى الخطاب الأكثر تشدّداً، خطاب رجال القانون الرسميين، أمثال جون مانوارد John Manward، وهو الخطاب الذي يجعل الملك بمثابة الحارس للقانون، وبهذا يكون (الخطاب) قد افترض التضامن اللازم بين الملك والمجلس النيابي لخلق مدى الشرعية وإعادة انتاجه، حتى ليتمكن القول بأن الاتفاق بين هاتين المؤسستين لا يمكن أن يعكس سوى إرادة الله^(١٣).

ضمن هذا السياق، تأتي معارضة الكاثوليك، التي قادها اليسوعي بارسونز Parsons والكاردينال بول Pole وتوماس مور Thomas more أو وليم آلين^(١٤) William Allen، لتستند إلى الحجّة نفسها: لا يمكن أن تقوم الغايات الطبيعية والغايات الغيبية على التشريع نفسه؛ وقد اعتبر مؤلف كتاب «الطوباوية» الخلط بين الدولة والكنيسة منافياً للطبيعة. واللافت للنظر، أن الفكر الكاثوليكي الانكليزي قد دان حكم تودور Tudor الملكي بإسم شرعية دُولانية، وهذا هو الكاردينال بول يشير إلى أنه ينبغي على الملك أن يعمل خارج نطاق الكنيسة، وأن تكون شرعيته مستمدة من احترام القانون الطبيعي الزمني حصراً، وهو القانون الذي يحدّد أطر ميدان عمله^(١٥). وهكذا تكون الكنيسة الكاثوليكية قد أنقذت استقلاليتها بدعمها، كما في زمن غريغوار السابع Gregoire VII، وجود ميدان دولاني مستقل عن إرادة الله ومشئته.

لكن هذه الصيغة الإنكليزية والأنكليكانية للشرعية لم تكن قابلة للحياة إلا بشرط مزدوج: غياب المعارضة داخل الكنيسة والاتفاق بين الملك ومجلس النواب، وهما أساسان ضعفا تدريجياً وخاصة مع بروز عائلة ستيوارت Stuart المالكة. وتعود انطلاقة المعارضة من داخل الكنيسة إلى عداوة المتزمتين الطهرين، سيما وأن هذه العداوة قد تأكدت، ضد تبعية الكنيسة للملك؛ إلا أن هؤلاء ظلّوا أقلية ضمن الكليروس الانكليزي. وبعد اخفاقهم في محاولتهم ضبط الكنيسة الأنكليكانية من الداخل، شدّد خطابهم بوضوح على أولوية خدمة الله قبل خدمة الملك: وقد عبّر عن ذلك بوضوح تام كل من جيلبي^(١٦) Gilby أو غودمان^(١٧) Goodman؛ لكن جون بونيت^(١٨) John Ponet كان أكثر صراحة، إذ أشار إلى أن الأمراء لا سلطة لهم إلا بقدر ما يحكمون وفق شريعة الله. إنه لكفرٌ وتجديفٌ الادّعاء بأن الله يريد الطغيان لمعاقبة البشر؛ ويذكر بونيت بأن الله قد أعطى البشر سبل مقاومة التعسف. هذه الأطروحة موجودة في مبحث أعاد البرلمانيون طبعه مرّتين قبل اندلاع الثورة بفترة قصيرة^(١٩).

بعد أن بنى المتزمتون الطهريون الشرعية الدينية على هذا المنوال لتمييزها بوضوح عن إرادة الملك، ماشوا توجّه البرلمانيين الذين أدّت معارضتهم

المتصاعدة لحكم عائلة ستيوارت إلى القضاء، قضاءً نهائياً، على صيغة الشرعية التي كان قد اعتمد عليها آل تودور Tudors . وقد تحالف البرلمانيون مع المحامين ورجال القانون، أمثال ادوارد كوك^(٢٠) Edward Coke، ومع المتزمتين من رجال الدين، وحددوا، من جهتهم، نطاق ائتلاف المنتصرين في ثورة ١٦٤٠، كما حددوا مضمون الصيغة الجديدة للشرعية. ولقد قام هنري باركر Henry parker بتوضيح تصوّره للشرعية وعيّن موضع شريعة الله في «قلوب البشر» واستند في ذلك إلى مفهوم المتزمتين الطهرين في الإرادة الالهية لتوطيد شرعية المجلس النيابي وشرعية التمثيل^(٢١). وكذلك قام جون غودوين John Goodwin بتوضيح الشرعية، فاعتبر الحكومة بمثابة مؤسسة الهية، لكن ينبغي أن تقوم سلطتها على الحوار وعلى التوافق وعلى تقارب العقول الفردية للبرلمانيين: لا يعصم من الضلال لا الحبر الأعظم ولا الأساقفة ولا الملك ولا الدولة؛ ولا يمكن أن تنبني الحقيقة الالهية إلا على قاعدة الإرادات الفردية، ولا تكون الحكومة شرعية إلا إذا كانت مسؤولة أمام المجتمع المدني^(٢٢).

إن هذا البناء للسياسي الذي تشكّل مع الثورة الإنكليزية يشدّ الانتباه، لأكثر من سبب. أولاً، لأنه يبيّن كيف تشكّلت ثقافة السياسي، وثانياً لأنه يظهر كيف أن ثقافة السياسي قد تحدّدت باستراتيجية الفاعلين في جسم عقائدي، أكان ذلك بالنسبة إلى تراث طويل أو بالنسبة إلى لعبة انتهازية تتكشف على مدى قصير.

وقد نستطيع القول إن أشكالاً عدّة من بناءات السياسي تعود إلى الكالفينية: إذا كان الفاعلون في ثورة ١٦٤٠ قد استمدّوا من الكالفينية فكرة القانون ونقد المؤسسات الوسيطة وقاموا بقراءة لها ترفع من شأن نظام التمثيل على حساب النظام الكلياني، فإن ذلك يعود إلى انضواء هؤلاء الفاعلين ضمن تراث تشريعي وتمثيلي ضخّم^(٢٣)، وإلى كونهم كانوا يسعون، من خلال صيغة تحالفهم، إلى إقرار شرعية البرلمان كما إلى تقييد السلطة الملكية، وإعطاء رجال الدين المتزمتين دوراً دينياً وسياسياً.

وتعود الحالة الأخرى إلى طبيعة النظام السياسي الانكليزي بالذات، هذا النظام الذي يقوم، كما يبدو، على لعبة مقولات تبتعد، لأكثر من سبب، عن العقلانية

الدولانية. فالمشهد الثوري الذي يحكم العملية الطويلة لإستقرار صيغة الشرعية يلخص بوضوح كل ما يميّز السياسي الانكليزي عن السياسي المسيحي الروماني: فالسياسي، خارج بحر المانش، يظهر كمركز استقطاب وليس كمدي خاص يتحدّد بالتعارض مع السلطة الدينية ومع قوى أخرى وعلى وجه الخصوص القوى الإقطاعية؛ يظهر وكأنه صيغة تمفصل للمجتمع المدني وليس وطأة عليه، وكأنه مرتبط بالقانون وليس بالحق؛ إنه في تفاعل مع الديني وليس على قطيعة؛ إنه يظهر وكأنه أمة أكثر مما يظهر وكأنه دولة.

على تخوم الشرق: المسيحية المشرقية وتقليد الامبراطور - الكاهن

لقد دخلت المسيحية إلى العالم البيزنطي ضمن سياق مختلف كلياً عن دخولها إلى العالم الروماني: في حين كانت البنى الكنسية تشاد والبنى الامبراطورية تنفّس، في العالم الروماني، كانت الكنيسة في الشرق تتأسس في مقابل سلطة سياسية قوية لم تكن تشغلها لا التهديدات الخارجية ولا التفكك الداخلي. مذاك، بدأت العلاقات بين الديني والسياسي تقوم بطريقة مختلفة عن الطريقة التي كانت تقوم بها في الغرب، وعلى قاعدة مبهمة في الحقيقة، قاعدة السلطتين التي تطمح كل واحدة منهما لتأدية الوظائف نفسها، دون أن تصل الواحدة إطلاقاً للتغلب على الأخرى. فالممارسة السياسية التي نجمت عن ذلك كانت ممارسة التيقراطية المنظمة، أكثر مما كانت ممارسة حبرية قيصرية - وهي الممارسة التي أصيبت بالإخفاق في كل مكان من العالم المسيحي - وهي الممارسة المنظمة على قاعدة الاتفاق بين الأمبراطور والبطريرك، والعاملة، داخل العالم الروسي الذي كان وريثها، على إعاقة بناء المجتمع المدني، وعلى إعاقة بناء تقليد تشريعي مستقلّ وبناء نسق لمعارضة السلطات. بالإضافة إلى الاختلاف بين العالم الشرقي والعالم الغربي، نرى هنا تعارض العالم الشرقي مع الشرق الإسلامي، وهو التعارض الناجم، لدى الأول، عن التركيبة بين التنظيم الديني القوي وصيغة الشرعية التي ساهمت في توطيد المجد الأعظم لأمر لا ينتفع، في العالم الإسلامي من عضد التنظيم الديني ولا الصيغة الشرعية. بالطبع إننا في العالم الأوروبي الشرقي، في مواجهة ذروة القدرة التي يمكن أن يستخدمها السياسي: يستفيد الأمير من دعم كنيسة قوية ومن

صيغة حكم تشدّ الديني إلى عرشها.

هذه الميزة المزدوجة، الفريدة ضمن المسيحية، حيث تسعى الكنيسة عادة إلى لعب لعبتها الخاصة، وهي لعبة غير موجودة في الإسلام، حيث لا وجود للكنيسة، تعود على الأرجح إلى تاريخ المسيحية في الشرق، هذه المسيحية التي وجدت لزاماً عليها إن تبني نفسها داخل السياسي تجاه قدرة امبراطورية لا تلين؛ وغالباً ما كانت هذه المسيحية المشرقية تطيل عمر ممارسات دينية قديمة تجعل من الامبراطور الرجل الذي اصطفاه الله وهو الرجل الذي «يحقّ له، بعد اسباغ اسم المعظم عليه، الوفاء الواجب لإله حاضر ومجسّد»^(٢٤). والتهنأف الذي كان يتعالى بعد التتويج خير دليل على ذلك. منذ القرن السادس الميلادي: «المجد لله الذي طوّبك ملكاً، المجد لله الذي عظّمك، الذي أظهر لك نعمته»^(٢٥). فالصفة OELOS التي كانت تقتصر سابقاً على الأباطرة المتوفّين، أصبحت تنسب، منذ القرن الرابع، إلى الامبراطور ويضاف إليها صفة القديس AYIOS.

لكن هذا التألّيه ينبغي أن ينظر إليه من خلال كنيسة قويّة وناشطة للدفاع عن امتيازاتها. فالامبراطور ليس رئيس أيّة عقيدة إيمانية وينبغي عليه، قبل مراسم تتويجه أن يجاهر بإيمانه الأرثوذكسي، وأن يحترم العقائد الكنسية والتراتب الكنسي، هذه التراتبية التي لا تتنازل عن حقّها في الاقتصاص من الأمير مرتكب المعصية. مع ذلك، تعود خصوصية النموذج البيزنطي إلى ريكس ساسيردوس الجرمانى الذي لم يستطع أبداً أن ينجح فيه: تعيين موقع الأمير ليس ضمن الكنيسة فحسب، بل على رأسها. فالامبراطورية، كما يشير إلى ذلك لويس برهيه Louis bréhier «اعتبرت بمثابة هيئة روحانية تكاد لا تتمايز عن هيئة الكنيسة وهي تمثّل، مثلها مثل الكنيسة، انتصار الحقيقة على الضلال، فاسحة هكذا أمام الأمير الفرصة لممارسة سلطته داخل هذه الكنيسة»^(٢٦). ولقد رأى كل من ديل Diel ومارسيه Marcais في شخصية جوستنيان الأوّل Justinien 1er، التأكيد على الطموح لممارسة سلطة أبوية على أصحاب أعلى المراتب في الكنيسة وحتى على العقيدة^(٢٧). إنها سلطة مزدوجة مخيفة، لا يمكن تصوّرها في الإسلام، وهي تتجلّى فعلياً بالقدرة المشهود بها للأمير على اتخاذ المبادرة بدعوة رجال الدين إلى الاجتماع، بل بممارسة قرار

الفصل بنشاط، وحتى بفرض حقيقته. إنها سلطة على صورة هذا الامتياز الذي كان يتيح له اختيار بطريك من بين أسماء ثلاثة يقترحها رؤساء الأساقفة، ويصل الأمر، إذا شاء، إلى تعيين شخص رابع^(٢٨).

في الحقيقة، إن الوضعية المميّزة هذه للأمير لم تطمس المقاومة المنظمة التي هي طابع كل كنيسة لها حقّها الخاص، المميّز عن حق الدولة والتي تعرف كيف تلجأ إلى العقيدة للحفاظ على استقلاليتها حين ترى هذه الاستقلالية مهدّدة: لقد لجأت الكنيسة إلى تحديد عبادة الصور وجعلت منها عيداً أرثوذكسياً، ضد الأباطرة أعداء الأيقونات؛ وهي التي حاربت المراسيم العقائدية التي وضعها مانويل كومنان Manuel Comnène، وهي التي ذكرت قسطنطين السادس Constantin VI بقواعد الكنيسة حين طلاقه^(٢٩). إن الحرية الاستبدادية المطلقة لم تكن ممكنة في بيزنطية إلا على شواطئ الرين Rhin، وقدرة الكنيسة هي التي أدّت، في الحقيقة إلى صهر قوي للروابط بين الديني والسياسي، أدّت إلى هذه الوحدة التي أعلنها في نهاية القرن الحادي عشر Epanagogue، حتى ولو كانت هذه الصيغة أكثر فائدة للامبراطور؛ إذ كان الامبراطور يتمتع بسلطة يومية على البشر وينتفع إلى أقصى حدّ من الشرعية للقضاء على كل معارضة عن طريق الجرم، لفرض قانونه وكأنه قانون المشرّع الأعلى، وللتفوّق هكذا على كل طموح إلى استقلالية أيّ فاعل ضمن اللعبة الاجتماعية.

إنه من المناسب ضمن هذا السياق تحليل إرتداد امراء كييف Kiev إلى الدين المسيحي الذي أصبح، تدريجياً عن طريق فعل سياسي، دين روسيا. وعقلانية هذا الإرتداد تقوّم على أصعدة عدّة: لم تكن المسيحية موجّه العقائد الدينية الجديدة فحسب، بل كانت دعامة نظرية سياسية تتقارب كثيراً مع الأفكار السياسية البزنطية. في الوقت نفسه، أدّى بناء الكنيسة، الذي لم يضايق الأمير، إلى جعل الكثيرين من الرعايا يعترفون بسلطته، كما ساهم بنشر هذه السلطة على مجمل الأراضي. لهذا نرى بأن الأمير بوغوليوبسكي Bogoliobski قد اعتُبر «الممثل الزمني لله على الأرض وشبه العالي القدير»، وكل من يعارضه يعتبر «بهذا معارضاً لشرعية الله»^(٣٠). إن هذا المفهوم للعلاقات بين السياسي والديني يستعيد عناصر النظرية

البنزنية، ويمنح الأمير الشرعية نفسها والامتيازات نفسها على صعيد العقيدة؛ إن هذا المفهوم يسمح للأمير أن يقلب النظام الاجتماعي القبلي والفئوي لمصلحته؛ هذا النظام الذي كان يشرف عليه بقوة النبلاء الروس الذين نجحوا، حتى حينه، بمجابهة الأمير بقدرة استقلاليته. وجاء البناء التدريجي لسلطة سياسية مزودة بشرعية قوية وبكل الزخم التنظيمي لكنيسة في طور البناء وبحق سن قوانين، وهو حق مكتسب من الله، جاء كل هذا ليقوّض طموح الارستقراطية وليقدّم للأمير كل الوسائل التي تتيح له إرساء نظام اجتماعي جماعي متساوق، مع استعمال سلطة موروثه.

أضف إلى هذا أن جدّة التطور السياسي الروسي تعود إلى هذه الوضعية الخاصة لكنيسة تدين بنشأتها وانتشارها إلى التأثير الذي مارسه امراء كييف kiev وإلى حمايتهم! هكذا يبرز نموذج من نماذج المسيحية يقلّص إلى أدنى حدّ طموح استقلالية الأجهزة الدينية^(٣١)، ويرفع إلى أعلى الدرجات، الامكانيات التي يقدّمها الأمير للكنيسة التي ساهمت في القرن الخامس عشر، في إرساء أسس تيوقراطية امبراطورية، وجعلت من إيفان الثالث Ivan III قسطنطيناً Constantin جديداً، خالقاً لروما جديدة ورئيساً للمسيحية الارثوذكسية. منذ ذاك الحين اعتبر القيصر الوصي على المملكة، وهذا يعني في المقام الأول الرابط التراتبي الذي يمارسه السيّد على الناس والأشياء؛ الأمر الذي أدّى إلى تكريس الطابع الوراثي لسيطرة الأمراء^(٣٢). والحال أن هذه السيطرة تتوافق مع دور المشرّع الأعلى المعطى للقيصر؛ أضف إلى ذلك أن هذه السيطرة قد عزّزها التقليد الطوائفي، تقليد عدم التمييز بين الخاصّ والعام؛ وقد نشطتها بخاصة استراتيجية الكنيسة التي، بفعل ارتباطها بالأمير، لم تشجّع، كما في الغرب، على تشكيل مدى خارج - السياسي فرض نفسه كقاعدة من القواعد الأكثر صلابة للمجتمع المدني، في الثقافة المسيحية الرومانية.

لكن السلطة السياسية في العالم الروسي وجدت نفسها، كما في الغرب محاطة ومحاصرة بالتفاعل بين استراتيجيات الأمراء ورجال الكنيسة. فمنذ القرن الخامس عشر وفي الوقت الذي كانت فيه الامبراطورية القيصرية ترسي دعائمها، وكان فيه

إيفان الثالث يفرض حوله مركزية بيروقراطية، دخلت الكنيسة الروسية في جدل جعلت خلاله أنصار «جوزيف» أو «المالكين» في مواجهة مع «المحافظين» أو «غير المالكين». ف «المالكون» كانوا يدركون إستراتيجية الكنيسة أساساً لإتحادها مع السلطة الامبراطورية ووفقاً للمكاسب التي يمكن أن تجنيها الكنيسة من هذا الاتحاد: لقد أعلن «المالكون»، الذين قدّموا أنفسهم على أنهم المقام المفضّل لتربية نخب ايدولوجية للقيصرية الجديدة، والذين سعوا إلى استكمال بناء الدولة التيوقراطية، أعلنوا وراء جوزيف فولوكولامسك Joseph Volokolamsk عن حقهم وواجبهم في الحفاظ على ثرواتهم الزمنية الكنسية الضرورية لصون البيروقراطية واللازمة لجذب النخب الجديدة. لكن تياراً آخر نشأ حول نيل سورسكي Nil Sorski كان يعتبر، على خلاف هؤلاء، بأن الدفاع عن هوية الكنيسة وعن استقلاليتها يمرّ عبر تمييز السياسي وتحديد المدى الروحي الخاص (وذلك باعادة تنشيط المؤسسات الرهبانية بخاصة^(٣٣)).

ينبغي أن نعتبر أن نجاح هذا التيار الأخير قد عزّز علمنة المؤسسات الامبراطورية وأدى بالأمر على الأرجح، إلى البحث عن مصادر أخرى يمكن أن تجعل الامبراطورية تتقارب تدريجياً مع النموذج الدولاني الغربي. فربما كان ايفان الثالث يحدس بذلك، بل كان يرغب بذلك، فهو قد دعم المحافظين فترة من الزمن، لأنه كان مأخوذاً بالمنظور الذي يجعله يتنعم بثروات الكنيسة وخيراتها. لكن الإستراتيجية التي انتهت بفرض نفسها، من بين الإستراتيجيتين، المتطابقة كل واحدة منها مع عقلانية تنظيم يسعى لحماية نفسه، كانت الإستراتيجية الأولى، أي استراتيجية المالكين مدلّلة على التداخل القوي بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، ومبرزة في الوقت نفسه فشل ايفان الثالث في محاولاته إيجاد شرعية ومصادر بديلة.

مذاك بدأت تنبني بأناة، الاستبدادية الروسية، إنها إحياء لذكرى بيزنطية قديمة، على قاعدة الاتفاق بين البيروقراطية الدينية والبيروقراطية السياسية، على حساب أرستقراطية تزداد ارتباطاً بالسلطة المركزية، من أجل حماية موقعها كما من أجل ضمان الدفاع عن الاستعباد^(٣٤). ونظراً لهذه التسوية، اعتُبر القيصر بمثابة مبلغ

للإرادة الالهية، وحجر أساس وحدة الزمني والروحي؛ واعتُبر معارضوه ملحدين كفرة؛ لكن ينبغي عليه أيضاً أن يحارب أولئك الذين ينكرون الإيمان الحق. والكنيسة هي التي تعمل على تنويعه قيصرًا، لكن إيفان الرابع Ivan IV أقرّ بنفسه بأنه ينبغي عليه أن «يتثقف» على يد الكليروس وينبغي أن يطيع الإيمان المسيحي؛ زد على ذلك أن القيصر، في القرن السادس عشر، امتنع عن وضع ضرائب على الثروات الكنسية واستمرّ في التنازل عن هذه الثروات للسلطة القضائية الكنسية كما استمرّ في التخلّي عن فلاحيه، وبهذا يكون قد جعل منطق الدولة يخفق، وهو منطق احتكار الوظائف السياسية من قبل المركز^(٣٥).

لقد أحدث منطق التسوية هذا، هنا وهناك، نوعاً من التجاذب بين الكنيسة والقيصر، فسلطة الكنيسة كانت تقوى عندما تتقوّض سلطة القيصر، والعكس صحيح، لهذا نرى أن البطريك جوب Job، على سبيل المثال، لعب دوراً كبيراً في اختيار القيصر بوريس غودونوف Boris Godounov وفي تشكيل الحكومة الأمبراطورية في المرحلة المضطربة في نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر. ويمكن أن تصبح الملاحظة نفسها فيما خص ميشال روما نوف Michel Romanov إذ ساهمت سلطته المتعثرة في اقامة ثنائية حقيقية؛ فالقرارات كانت تتخذ بشكل مزدوج؛ والسفراء كانوا يقدّمون أوراق اعتمادهم إلى القيصر وإلى البطريك^(٣٦).

لقد صاغ البطريك نيكون Nikon، ضمن نظرية، هذا التصور للثنائية، بتأويل مستحدث لنظرية السلطتين الذائعة الصيت، وقد عمد فيه إلى تبيان التكامل بين البطريك والقيصر الملتزمين بخدمة الإيمان ضمن الكنيسة^(٣٧). هذا البناء الذي سجّل تراجعاً للسياسي بالنسبة للديني، وشكّل بالتالي بدعة، تراجع عنه لاحقاً وبسرعة نيكون نفسه الذي استرحم القيصر وعُزل فيما بعد. لكن تسلّم الكسيس Alexis وخلفائه السلطة، وبخاصة بطرس الأكبر سجّل عودة إلى هيمنة السياسي، فاستعاد القيصر سلطته العليا والإلهية، وهي السلطة المخصصة لإرساء الإيمان وتصحيحه. ولقد استطاع القياصرة، بعد فرض أنفسهم رؤساء للكنيسة، أن يبنوا تدريجياً، حكمهم المطلق من خلال سيطرتهم على الجهاز الكنسي، حتى وصل

بهم الأمر إلى عزل البطريرك وإبداله بشخص آخر يقسم يمين الولاء للقيصر وينصّبه «القاضي الأعلى»^(٣٨).

هذا المسار الطويل للتفاعلات أعطى للسياسي، في تاريخ روسيا، مظهراً فريداً. فالسلطة السياسية، التي سبقت تاريخياً تشكّل السلطة الدينية، لم تجد نفسها مضطرة، كما في العالم الروماني، إلى تحديد نفسها عن طريق تحرّرها من الكنيسة، وبالتالي عن طريق تعيين مجال عملها. فالسلطة الدينية، التي وجدت نفسها في غاية الضعف كي تنفّذ مشاريع استقلاليتها أو، على الأقلّ، كي تقاسم الحكم، لم تستطع أن تبني نفسها، في الغالب، كمتساوٍ مع السياسي، بل كأدنى منه، أي كأداة في الإشراف على مختلف الامدء (جمع مدى) الاجتماعية؛ فهي قد ساهمت هكذا في تحديد تراتبية ضمن فئات العمل، واضعة السياسي في القمة وبقية الفئات ترتبط به أو تتحدّر عنه. تجاه هذا التحالف بين القيصر والكنيسة، لم يكن باستطاعة النخبة الاجتماعية الإقتصادية التي كانت تتكوّن من النبلاء الروس، إلّا البحث عن حماية القيصر الذي كان يعلي من شأنها أو يخفضه، وهي في الحالتين شاكرة. بالطبع لم يبق أي مدى على هذه الحال لا بالنسبة لمجتمع مدني ولا بالنسبة لحقّ خارج السياسي، يضع حدوداً لهذا السياسي^(٣٩).

فالحداثة في روسيا كانت تعني إذاً وأساساً، اكتشافاً ومحاكاةً لبعدها الحداثة الغربية السياسي بحصر المعنى، كانت تعني تنشيطاً للسلطة السياسية أكثر من تنشيط المجتمع المدني، تأكيداً لصعود القيصر على حساب الكنيسة وإنتاجاً لحقّ إداري تحديداً يمنح الأمير الوسائل العقلية والشرعية لطموحه. إننا نستطيع أن نعتبر أن عملية التحديث هذه ضمن هذه الشروط، شجّعت فعلياً بث التأثير اللوثيري، الذي يتناسب بشكل أفضل مع معطيات التحديث الروسية أكثر مما يُستمدّ من نموذج مختلف على الصعيد اللاهوتي، لكنه قريب منه على الصعيد السياسي: ألّم يكن الراهب الألماني ينادي بتعزيز سلطة الأمير، وإنكفاء الكنيسة عن العالم الزمني، ألّم يكن يطالب خصوصاً ببناء حقّ سياسي إيجابي، أدواتي بالخالص، يكفل الحفاظ على النظام في المدينة أكثر مما يشجّع على العدالة؟ ف «الدولة» اللوثرية، «دولة» الواقع وليست دولة الحقّ، «دولة» الأمير وليست دولة الشعب، كانت قرية

جداً هكذا من دولة بطرس الأكبر^(*)(٤٠).

الدولة، الإصلاح، معارضة الإصلاح

بدأ الإصلاح، أول ما بدأ، كمعارضة ذات طابع ديني، متمحورة حول إعادة طرح مشكلة سلطة الكنيسة، وتخصيصاً قدرتها على غفران خطايا الناس على الأرض، بواسطة صكوك الغفران. وصلة هذا الطرح بالسياسة وثيقة واضحة، عندما نطلع على نتاج علماء اللاهوت، ويصبح أكثر وضوحاً، عندما ندرك طريقة استخدام الفاعلين الاجتماعيين لهذا النتاج. فالإصلاح، عندما يعيد طرح مشكلة السلطة في الكنيسة، فإنه في الحقيقة يتصادم، مباشرة أو مداورة، بمجموعة من المعتقدات والمدلولات التي أرست أسس الإبداع المسيحي للسياسي. لقد نوقشت في البدء فكرة تفويض السلطة الالهية للناس: إذا كان الحبر الأعظم ورجال الدين لا يتمتعون بحق الغفران، فلا يمكن بالأحرى لأي إنسان أن يطمح لمعرفة الصواب أو إنتاجه خارج الله. ضمن هذه الظروف، تصبح مثار جدل فكرة الحق الطبيعي النوعي وفكرة المدى الزمني المنتج لشرعيته الخاصة: أضف إلى هذا أن كالفين أعلن في كتابه «مؤسسة الدين المسيحي» أن شريعة الله وحدها هي الشرعية: لا الحق الروماني الذي أعيد اكتشافه، ولا القوانين التي سنّها الملك بهمة منذ نهاية القرون الوسطى، يمكنها الادّعاء بأنها ملزمة للناس إلزاماً قوياً. ووجود المجال الزمني، البعيد عن رسم حدود المدى الدولاني، يُنسب إلى خطأ البشر، إلى الخطيئة الأصلية، إنه إذا وجود عارض ومحتمل بقيمة سلبية: إذا كان هذا الوجود يدعو الناس فعلياً إلى العمل، فذلك لحثهم على تجاوز هذه الحالة من البؤس ومن الخطيئة ولجّزهم إلى بناء مدينة الله على الأرض^(٤٢).

لقد كان إذا خطاب الإصلاح في الأساس خطاباً مناهضاً للدولة. والممارسة

(٥) هذا النموذج يعبر بدوره عن بناء للسياسي يظهر وكأنه قريب جداً من النظام السوفياتي، وهو يفسح لنا المجال لفهم كيفية وعي الماركسية في المجتمع الروسي، وخاصة فعالية السياسي وفعالية النظام البيروقراطي، وغياب استقلالية المجتمع المدني وغياب البنية التمثيلية، وأخيراً احتكار المقدّس - الأيديولوجي من قبل «الدولة - الحزب»^(٤١).

التي نجمت عنه كانت بالمقابل أكثر تعقيداً. فممارسات المتزمتين، وهي الممارسات التي غرفت من فكر كالفين، كانت دون شك تميل إلى ابتداع نظام سياسي ناتج عن هذا النقد للدولة، الذي أثبت اخفاق بنائها (الدولة) في العالم الانكلو - ساكسوني وفي البلدان الرابطة. لكن الدولة بالمقابل نجحت من هذا النقد بطريقتين: الأولى من داخل حركة الإصلاح بالذات، من خلال الممارسة اللوثرية التي، بمراعاة تحالفها مع الأمراء، احتوت نقد النظام السياسي؛ الثانية بفضل معارضة الإصلاح التي نشطت، عن طريق انقاذ الأجهزة الدينية، الصيغ التي تعطي شرعية للأجهزة السياسية. إن النتيجة، في الحالة الأولى كما في الثانية، لم تكن أبداً عملاً إنقاذياً بسيطاً، بل عمل إعادة بناء، حيث الإزدواجية أعلنت مسبقاً القراءة المزدوجة التي ما زلنا حتى يومنا هذا نعطيها للدولة.

ويبدو أن كل المقدمات المنطقية لأعمال لوثر تؤذن بنقد لاذع للدولة. فالراهب الألماني، الرفض بإسم العظمة الالهية كل كفاءة بشرية لقول الصدق، يدين بشدة الحق الطبيعي كما يدين استخدام العقل لخلق امداء للشرعية أو لسنّ قوانين عادلة على الأرض. فكل ما يحدث على هذه الأرض، خارج إطاعة شريعة الله، لا يمكن أن يكون سوى مظهر من مظاهر القوة المعدودة غير عادلة^(٤٣).

لكن استراتيجية لوثر هذه أعطت لهذه المبادئ معنى فريداً وهو المعنى الذي ترتبط به، جزئياً، رؤية الدولة التي ميّزت التطور السياسي الألماني. فالمُصلِح الألماني، الذي اختار التحالف مع الأمراء داخل مجتمع لا يقدم له بديلاً من البرجوازية الإنسانية ولا بديلاً من الأرستقراطية الليبرالية، هذا المصلح اتخذ قراره، ضد مونترز Müntzer، بحصر عمله بنقد الكنيسة، دون أن يوجّه نقده للسياسي إلى درجة إعادة البناء الثورية التي كرّس لها كالفين والمتزمتون خصوصاً أنفسهم^(٤٤). فإذا كان السياسي قد فقد شرعيته لدى الراهب الألماني، فإن ذلك يتلاءم مع ضرورة يعبر عنها رمز عدل الله: ما دامت مدينة البشر لم تقوصل إلى أن تكون بعد مدينة المؤمنين الحقيقيين، فإن النظام السياسي، مهما كان جائراً، يبقى مفضلاً على الفوضوية. ولا ينبغي أن نقوّم الأمير وبيروقراطيته وقوانينه بتعايير عادل أو غير عادل، بتعايير الشرعية واللاشرعية، بل ينبغي أن نقوّم، من جهة، من ضمن وجودها

الإيجابي، المتطابق بالضرورة مع مشيئة الله، ومن جهة أخرى، من ضمن وظيفتها، وظيفة الحماية والأمن^(٤٥).

فصيغة السياسي، كما طرحها لوثر، تتقاطع مع نماذج ثقافية عدّة معروفة. فهي تستخدم، كما في الثقافة الإسلامية، فكرة الضرورة ونقد الفوضى لترسي الواجب السياسي، وزيادة على ذلك، لتشجب كل حركة احتجاج ومعارضة، على غرار حركات العصيان الفلاحية التي شجبتها لوثر كلّها وأيد الأمراء^(٤٦). لكن اللوثرية، المتأثرة بالثقافة المسيحية، تتميز عن البناء الإسلامي بكونها تعترف بوجود مدى زمني حتى ولو أصبح هذا المدى عارضاً، وغير شرعي ونتاج الخطيئة. فالنظام السياسي، من ضمن هذه الشروط، لا يتسم بأي واجب يهدف إلى شرعية معيّنة كما في الإسلام، بل ينبغي أن يجد في داخله الأدلة التي تضع أسس الطاعة. إذاً لن نصاب بالدهشة إذا ما شهدنا، مع لوثر، إنطلاقة ناتجة عن الفلسفة التشريعية الوضعية، التي تخوّل الحق للقانون، ليس بالنظر إلى ملاءمته للعدالة أو للعقل، بل على أساس وجوده، كونه مشيئة الأمير. إنها حجة وضعوية قد قُبلت لا سيما وأنها تتوافق مع تقليد كانت قد مهّدت له، في الثقافة المسيحية، الإسمية الفرنسية، لكنها مخيفة جداً، لأنها فككت دولة الحق. مع ذلك لا تجد الدولة أساسها في شرعية زمنية لا تعرف مآلها، بل في وظيفتها الوحيدة، وظيفة القمع اللازم. وقد نستطيع في أحسن الأحوال أن نتكلم على شرعية التخصيص: ينبغي أن تكون الدولة مطاعة ليس لأنها متطابقة مع العادل أو مع حقّ معيّن سابق عليها، بل لأنها تنجز بفاعلية وظيفتها البوليسية المنتظرة منها. فالاستمرارية كاملة، على هذا الصعيد، بين رؤية لوثر ورؤية دولة البوليس التي احرزت نجاحاً كبيراً في ألمانيا، والتي عرف منها، جزئياً دومات Domat كما استُوحيت منها الأفكار اليعقوبية والبونابرتية^(٤٧)؛ ومهّدت الطريق أيضاً للمذهب الألماني الكاميرالي Caméralisme الذي أسّس، في القرن الثامن عشر، لإنطلاقة التنظيم الإداري بموظفيه حول ضرورة التدخل في نظام المدينة. فدولة - الوظيفة، ودولة - البوليس، الدولة الشرعية بذاتها، هذه الدولة ليست دولة الحق ولا دولة شريعة الله، التي فوّض أمرها لوثر لمستقبل بعيد. ولم يقتصر عمل لوثر على توفير النقد للدولة

الألمانية، بل حباها حجةً وضعفٌ قويّة، مع وسيلة برهان لاهوتي، وهي الحجة التي استطاعت أن تضع الأمراء الألمان في وضعية تصرّف، لم يحصل عليها إطلاقاً الأمراء أمثالهم في أي مكان^(٤٨).

لكن التيار المعارض للإصلاح ساعد الدولة بطريقة مختلفة. فهو في الواقع قد أتاح لها انقاذ رأس مالها. ويجدر بنا هنا التذكير والإشارة إلى التحليل المعروف بإسم تريفور - روير Trevor-Roper الذي قارن بين مثل ستيوارت ومثل أوروبا الكاثوليكية، أوروبا القرن السابع عشر: «هل كان شارل الأوّل Charles 1er فقد عرشه بهذه السهولة لو كانت الكنيسة قادرة أن تعوّض عن هشاشة العرش، لو كانت كنيسة ثرية وبيروقراطية، توفر العديد من الخدمات بما فيها إغداق العطاءات على العلمانيين وتأمين جيش من الرهبان، بدل المحاضرين المتزمتين الذين يبشرون الشعب بالانجيل ويوصونه بالطاعة؟^(٤٩)» لا شك أن تحالف الأجهزة لم يتصدّق بقوة لتهديد مشترك، لكنه استطاع أن يلعب في الاتجاهين: استطاعت الكنيسة الرومانية أن تقاوم الضغوط حيث كانت الدولة قويّة، وقادرة أن تمدّها يد العون. من هنا كان إحراز النجاحات من قبل التيارات المعارضة للإصلاح في اسبانيا، وفي المدن - الدول في ايطاليا أو في فرنسا أكثر مما كان في أوروبا الشمالية. ومن هنا أيضاً هذه الصفحة الجديدة من تاريخ الدولة التي كتبت ضمن سياق مماثل! لقد تحالفت الدولة والكنيسة، ضد التهديد الكالفيني، ولم تعد الدولة تبني نفسها في مقابل الكنيسة، بل أصبحت تبني نفسها بالموازرة النشطة للكنيسة.

مع ذلك قد يكون من السذاجة ألا نرى في حركة معارضة الإصلاح سوى تحالف ظرفي ومحافظ، سوى حلف ضمني بين جهازين يستمدّان شرعيتهما من تفويض الله لهما، تجاه حركة دينية لا تتصوّر نفسها إلاّ أنها ضد فكرة التفويض هذه. ونتيجة هذا الجدل، نستطيع القول إن الحركة المعارضة للإصلاح كانت أيضاً لحظة تكيّف وإبداع نظريين، تطمحان أساساً إلى إعادة رسم حدود المدى السياسي: فالكنيسة والمتحدّثون باسمها، من دومينيكانيين ويسوعيين خاصّة، نظراً لسعيها إلى تقديم حجج وأدلة ضد كالفين، حرصوا على إطلاق خطابات جديدة

وحديثه حول الدولة.

لقد عُبر عن رهان هذا الإنتاج المذهبي بتعليمات ثلاث: إنقاذ سلطة البابا، تعيين هدف المعارضة بعد إعادة تنظيم صفوفها، إنقاذ سلطان الكنيسة، تجاه أولئك الذين يطالبون بقراءة فردية ومباشرة للكتب المقدسة، والدفاع عن العقيدة والمؤسسة الكنسية ضد الموضوعة الهدامة، موضوعة القضاء والقدر. هذه الرسالة التي أوكل أمرها إلى الإخوة المبشرين وإلى جماعة المسيح لم تتطابق مسبقاً في كل النقاط مع دعوى الدولة: الدفاع عن الكنيسة لا يتساوى حتى ذلك الحين مع الدفاع عن الدولة؛ وخصوصاً أن ولادة هذا الفكر تزامن مع ولادة فكر ما وراء جبال الألب، وهو الفكر الذي وضع غالباً رجال الحركة المعارضة للإصلاح في وضعية تؤثر تجاه أمراء أوروبا الكاثوليكية، مع ذلك وبعيداً عن تعقيد الإستراتيجية، ينبغي أن نعتبر أن الإنتاج الرمزي الذي نجم عنها قد كان له أثر انجاز بناء التصور عن الدولة، من بين آثار أخرى لا يمكن إهمالها.

لكن العمل الإبداعي كان عمل المدرسية الإسبانية لكلية سالامانك Salamanque، وبشكل أكثر هامشية لمدرسية الإيطاليين أمثال الكاردينال كاجيتان Cajitan^(٥٠). من اللافت أن خطاب هذا الكاردينال من مقدمات القديس توما ومن قراءة مسيحية لأرسطو التي كانت قد ساهمت، قبل ثلاثة قرون، في إرساء فكرة الدولة. لكن المسألة ليست عودة بسيطة: الجدة تقوم على منهجة بعض قضايا كان قد طرحها سابقاً القديس توما، كما تقوم على استعارة بعض الموضوعات التي كانت قد ميّزت قديماً الحياة الحديثة، التي كتب عنها دانس سكوت Duns Scot وغلجوم دوكام Guillaume D'occam . في الواقع إن التومائية المحدثه، تومائية حركة معارضة الإصلاح كانت هامة، ضمن ثقافة سياسي المسيحية، سيما وأنها قد طبعت تركيب المقولات التي شكّلت، ضمن المذهب الدومينيكاني والفرنسيسكاني، أصل الفكرة الحديثة للدولة^(٥١).

من أجل دحض الفكرة الكالفينية عن القدر، تناول اليسوعي مولينا Molina أطروحة النعمة الكافية وتوسّع بها، هبة الله لكل فرد، وعلى الإنسان أن يعرف كيف يتدبّر بها بجداراته الشخصية وبمؤازرة سلطة وسيطة هي سلطة الكنيسة^(٥٢).

بفضل هذه النعمة لا يتمتع الكائن البشري بالحرية على هذه الأرض، بل يتاح له أيضاً بلوغ عقل أشياء هذا العالم ومعرفة العادل بنفسه دون اللجوء إلى الوحي. وهكذا ردّ اليسوعيون الاعتبار للعقل وفرضوا رؤية رومانية للحدث^(٥٣)؛ لكنهم ضد حركة الإصلاح، أعادوا كشف الحق الطبيعي كي يدينوا فيه لاحقاً بُعد العلماني. فالعدل ليس أبداً، كما لدى القديس توما، امتداداً لإرادة الله في الإنسان، إنه يتخذ قواماً خاصاً به يجعل منه، في مولينية، (نسبة إلى مولينا)، علامة الحرية الإنسانية. ففي الحين الذي يرفض فيه كل من كالفين ولوثر فكرة العدالة الإنسانية ويطرحان ميراث الحق الروماني، نرى اليسوعيين، يسوعي حركة معارضة الإصلاح، يعاودون إدراج قوانين الأمبراطورية القديمة ويشددون، باسم هذه الرؤية الإنسانية، على مفهوم أرسطو عن تعددية الدولة، مع تشكيكهم بفكرة الأمبراطورية المسيحية الشمولية.

هكذا أحرزت مسألة الدولة تقدماً في كل أبعادها: من وجهة نظر داخلية، لأن اللاهوت الخاص بالنعمة الكافية أدى إلى التعمق بفكرة الشرعية الزمنية، كما أدى إلى التبخر بالطبيعة العلمانية للمؤسسات التي تشكل امتداداً لها؛ ومن وجهة نظر برّانية، لأن حركة معارضة الإصلاح أدت إلى تكوّن نظام عالمي تعددي، واختفت الحاجة لقانون سياسي آلهي وبالتالي شمولي، متطابق مع النموذج الأمبراطوري. من جهة أخرى ليس من قبيل الصدفة أن تكون المدرسة الإسبانية أيضاً، مع سواريز Suarez أو فيتوريا Vittoria، مهذاً من مهود القانون الدولي، وبالتالي مهذاً للانتقال من النموذج الأمبراطوري إلى النموذج الدولي^(٥٤).

هذه الرؤية المدرسية للحرية تتجلى بشكل أكثر وضوحاً من خلال عملية إعادة بناء فكرة السلطة السياسية. فالسلطة السياسية، بعد أن أصبحت علمانية وبشرية نهائياً، لم تعد موصوفة بوظيفتها فقط، كما لدى القديس توما، بل اتّصفت أساساً بأصلها. فسواريز، المتأثر هذه المرة بدانس سكوت وبغليوم دوكام، يعتبرها تعبيراً عن الإرادة البشرية وعن سيادة الطائفة السياسية، أي أنها امتداد منطقي للتعق في اطروحة النعمة الكافية^(٥٥). وهنا نجد إحدى المفارقات الرئيسة في الثقافة المسيحية الرومانية للسياسي: لقد اندمجت الطبيعوية والارادية، في عصر

المدرسيّة من خلال قضية حرّية الفاعل، بعد تعارضهما بحدّة في نهاية القرون الوسطى. إنها الحرّية المراقبة من ضمن التومائية، لأنها تفترض تطابقاً مع نظام طبيعي؛ وحرّية مقيدة من ضمن الفرنسييسكانية، لأنها لا يمكن أن تكون إلا امتداداً قصيراً لإرادة الله؛ وحرّية مُأسسة من خلال التومائية المحدثّة لحركة معارضة الإصلاح، لأنها تقود الإنسان، هذه المرّة، إلى تأسيس المدينة بالتعاقد عن طريق تفويض السيادة. ويظهر فيتوريا Vittoria بخجل الفروق في هذا البناء، كي يشير إلى أن سلطة الملك، على الرغم من كون الشعب أمده بها، تختلف في طبيعتها عن السلطة التي تملكها الطائفة السياسية بأكملها، باذلاً جهداً للتوفيق بين نظرية العقد ونظرية ملكية الحقّ الالهي^(٥٦). وفي حين كان فيه لوثر يدرك السلطة خارج الحقّ الالهي، وكان كالفين يعلن عن نظام سياسي لا يكون شرعياً إلا باللجوء إلى الشريعة؛ كانت المدرسية كحركة معارضة للإصلاح تضع لمساتها الأخيرة لابتداع نظام دولاني مستمدّ من عملية الإعداد التعاقدي لمؤسسات متطابقة مع العقل. وأهميّة هذا التركيب تقوم في التوفيق بين الحقّ الطبيعي والحقّ الذاتي، في الخلط بين المستوى العقلي والممارسة التعاقدية. غير أنه ينبغي التسليم بأن الفلسفة الحديثة للدولة إنبتت على هذا التركيب، بدءاً من فلسفة غروتيس Grotus إلى فلسفة الفكر التعاقدي للقرن الثامن عشر. قد يستوقفنا كل ما تدين به هذه الفلسفة لللاهوت الذي اعتبر مشروعه بإفراط مشروعاً محافظاً فقط، في حين كان يسعى، تجاه انسانية فردوية مطالبة بالإصلاح، لنشر الحرّية المؤسسية المعاكسة للإصلاح: إن عصر النهضة، من خلال المجادلات حول فكرة الحرّية، هو بامتياز فترة تهيئة الحداثات (جمع حدائث) الغريبة وفترة تمايزها.

لكن إذا كان اللاهوت الروماني وثيق الصلة بفكرة الدولة، فإن ممارسة حركة معارضة الإصلاح تتعارض معه على الأقل حول نقطة: إن إحياء البابوية كان يتعارض مباشرة مع همّ الملك في أن يكون امبراطوراً في مملكته وأن يشرف على كنيسه، وبالتالي أن يوجّهها. فنجاح فكرة الدولة لا يفترض فقط القضاء على الامتيازات التي كانت تتمتع بها الكنيسة، وخصوصاً الاستقلالية في تشريعاتها الخاصة، والتي اهتزّت بقوة منذ فيليب لوبل Philippe le bel، بل يفترض، في

الواقع، رؤية متجددة وثنائية للكنيسة، وهي رؤية اتّخذت كل قوّتها غداة إصدار مرسوم بوج Bourges البرغماتي، وهو المرسوم الذي يجعل الكنيسة، باعتبارها هيئة متزّهدة، موجهة من البابا، في مواجهة الكنيسة باعتبارها هيئة سياسية، بمعنى أنها جماعة بشرية زمنية، لا يمكن أن تقصي نفسها عن الدولة دون أن تعرّض للخطر مركزية الوظائف السياسية، التي تطمح الدولة لها^(٥٧). وهكذا تندرج الغاليكانية (حركة دينية دعت إلى استقلال الكنيسة الإداري) حتماً ضمن ثقافة التمايز، وهي التي ميّزت بين ميدان الإيمان الخاص بالكنيسة والمجامع الدينية والبابا، وميدان التنظيم الزمني العائد إلى اختصاص الملك واختصاص البرلمان.

إننا نجد هذه الثنائية ضمن فكرة الميثاق بالذات وضمن الممارسة الميثاقية الفعلية: في ميثاق بولونيا (العام ١٥١٦) الذي حدّد بعناية صلاحيات البابا وصلاحيات الملك فيما يختص بتعيين الأساقفة، وفق ما ينصّ عليه الحقّ الكنسي أو الحق الملكي؛ أو في ميثاق ١٨٠١ الذي ميّز بين الدين الكاثوليكي بإعتباره دين عبادة أكثرية الفرنسيين، والدين الكاثوليكي بإعتباره سلطة توازر نظام الدولة في فرنسا^(٥٨). إنها ثنائية عاد إليها المذهب الغاليكاني الرسمي عندما اعتبر بوسيه Bossuet، في عظة حول وحدة الكنيسة (١٦٨١)، أن الكنيسة والدولة سلطتان قضائيتان متباينتان، وهو يأمل ببساطة ألا تنظر كل واحدة للأخرى «بعين الحسد»^(٥٩). إن الأمر، مذاك، تناول تحالف الأجهزة وليس وحدتها، الحماية المتبادلة وليس الاندماج، وهو التحالف الذي يؤدّي بالكنيسة إلى وضع قوّتها في خدمة النظام السياسي الشرعيّ ويدفع الملك إلى محاربة كل هرطقة، بحدّ السيف - ولم تستثن الجنسسية Jansenisme. وأخيراً إنها ثنائية تعيّن بدقّة الفرق بين المذهب الانكليكاني، حيث لا تشكّل تمييزات كهذه أيّ معنى، وبين المذهب اليوسفي الروسي الذي كان يرى بأن فكرة المدى السياسي المتميّز لم تكن بعد قد تأسّست، وأن الكنيسة، لهذا السبب، وعلى الرغم من نفوذ الأمير أو القيصر، تستطيع أن تضطلع بقسط من استقلالية التشريع وإدارة شؤونها، وهو أمر كان مستبعداً منذ زمن طويل في النموذج الدولاني الغربي.

إن مأسسة هذه الثنائية ضمن سياق حركة معارضة الإصلاح يمكن أن تظهر

وكأنها مفعول منحرف، لأن الدولة استفادت، أكثر من روما، من عملية التطور التي قادتها مدرسية النهضة، فهي في الواقع من ضمن منطق نموذج ثقافي يُقلّص كل إعادة تحديد للمدى الديني إلى حدود المدى الدولاني الذي يضيق دون انقطاع. ولم يكن تخلي الغاليكانية عن هذه المؤسسة من فعل استراتيجية بابوية متطرفة، ولم يكن تخليها فقط بطريقة هاشية. فالمؤسسة تتوقف خاصة على استراتيجية الكنيسة في فرنسا وعلى استراتيجية الكنائس الوطنية الأخرى، التي حوّلت سياسة دعم الدولة إلى سياسة نقدية اشتدت يوماً بعد يوم، بمبادرة الأحرار أولاً الذين التقوا حول لامينيه Lamennais، وفيما بعد بمبادرة المسيحية الاجتماعية. ولقد حوّلت تدريجياً هذه الاستراتيجية، التي اتخذت كل مداها في القرن التاسع عشر، ثنائية التحالف إلى ثنائية تعارض، والتمايز إلى فرقة. إنه نمط من «النزاع التوافقي» ومن الاستمرار ضمن صيغ تفكير وعمل، لأنه يفترض الجهد نفسه من أجل تحديد مدى سياسي متباين عن المدى الديني، وهو يفترض الاستراتيجية نفسها لحماية المصادر العائدة لكل تنظيم من التنظيمات.

وهكذا نرى أن الإرث اللوثري وإرث حركة معارضة الإصلاح قد مهّدا السبيل للبناء الدولاني، فالدولة، ضمن التراث الألماني كما ضمن التراث المسيحي الروماني، فرضت نفسها باعتبارها طائفة من الأفراد وباعتبارها مؤسسة متميزة، قائمة كشخص تشريعي متميز، تمتلك حقّها الخاص، وفق تراث يتعارض مع نموذج التطور الانكلو ساكسوني.

لكن البناء اللوثري للسياسي لعب دوراً هاماً في تشكيل المدرسة التشريعية الألمانية التي كانت تصوّر الدولة، على غرار جيرنيغ Jhering أو جيلينك Jellinek، كونها مجسّدة للطاقة العظمى والمطلقة، وهي بهذا سابقة على الحق ومنتجة للحق^(٦٠). هذا الحق لا يكون حينها سوى حقّ إيجابي وليس أبداً حقاً طبيعياً، ولا يقيد الدولة إلا بلعبة الإرادة الخاصة لهذا الأخير. لكن التقليد الفرنسي، حتى ولو استوحى جزئياً حتى هذه الرؤية، فإنه قد أدخل من جديد سلسلة كاملة من الموروثات المستمدة من الثقافة المسيحية الرومانية، تجاه هذه الفكرة عن القدرة الشعبية: فكرة الحق الأعلى الذي يسبق الدولة، وهو الحق الناتج عن الوعي

الاجتماعي لدى دوغيت Duguit أو الذي يتخذ صورة حقّ دستوري يعبر عن
رضى الأمة لدى كارّه دي مالبرغ Carré de Malberg؛ أيّ الإستناد إلى العقد
الاجتماعي، المبدأ الثوري للسيادة القومية أو أخذ القيم الإنسانية الأساسية
بالحسبان بما يكشف الحدود التي يمكن أن تصل إليها فكرة الحقّ الايجابي كما
فكرة الدولة المنتجة للحقّ^(٦١)، حتى بالنسبة لسيد ستراسبوغ Strasbourg.

الإسلام والتحديث

إن برنار لويس Bernard lewis يشدّد على مظهر محسوس من مظاهر التحديث
في العالم الإسلامي، عندما يشير إلى أن كلمة بدعة التي تدلّ في العربية على
الابتكار تحمل مفهوماً سلبياً، أو، على أقل تقدير، تثير الريبة بتضمّنها الاقتداء
بالكافر^(٦٢). فالتحدّي الذي واجهه الأمبراطورية العثمانية، في نهاية القرن الثامن
عشر، كان يتضمن الاستيراد الكثيف لنموذج فرض نفسه على الباب العالي، على
الصعيد العسكري كما على الصعيد التقني أو المعرفي. فبعد أن أصاب الوهن
الأمبراطورية الإسلامية في البحار، وبعد أن هُذّت على الأرض وأصبح لها بدائل
على الصعيد التجاري، هذه الأمبراطورية اكتشفت أهمية التحديث، وبشكل رئيسي
عندما وعت تفوّق الآخر في شتى المجالات. مذ ذاك أصبح تحديث الذات يعني
استعادة الوسائل التي كانت تشكّل هيمنته، من الآخر الذي يواجهه^(٦٣). ولم تكن
في أي وقت، على الأرجح، فكرة التحديث مرتبطة هذا الارتباط الوثيق بفكرة
توحيد العالم الإسلامي حول تحدٍّ مشترك، مخلوق في الخارج، ولا يمكن
الخلاص منه إلا بالطرق التي ابتكرها هذا الآخر في الخارج.

بالطبع لم يفهم المصلحون الأوائل هذه المعطيات؛ وهي التي ما انفكت تذرّ
الرماد في العيون وتشيع الإبهام. والأخذ عن الغرب لا يمكن أن يتمّ إذاً إلا في
المجالات العسكرية من أجل حماية قوّة الإسلام. فانفتاح العالم الإسلامي تُرجم
في الفترة الأولى بإنشاء مدارس للضباط، مثل مدرسة أشكو دار للهندسة التي
انشئت في العام ١٧٣٤، أو بطلب سفن من المصانع البحرية لأوروبا
المسيحية^(٦٤). أضف إلى هذا أن الاقتداء بالآخر يجب أن ينحصر نظرياً بالمعرفة
وبإستخدام مناهجها من أجل حماية هويّة الإسلام الحماية الأفضل: هكذا تكون

الحدّاءة قد انبنت كأداة عالمية قابلة للإستعمال من قبل مختلف الثقافات. فحركة التّأرجح التي هزّت العالم الإسلامي في نهاية القرن الأخير تعود، على الأرجح، إلى المصاعب التي أثقلت هذه الرؤية. ويمكن أن تعود هذه المصاعب إلى فشل المصلحين الأوائل الذين لم يتوصلوا إلى صياغة نظرية عن هذا التركيب الاحتمالي، تركيب الأدوات الغربية مع الهوية الإسلامية، وقد تسند هذه المصاعب أيضاً إلى تطوّر المناخ الفكري والسياسي الذي جعل من الغرب عدواً، من المستحسن التصدي له بحدّاءة مختلفة.

علاقات الإسلام مع الغرب

إن المحاولات الأولى للأخذ عن الغرب قام بها المصلحون: محاولة سليم الثالث Salim 111، في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر من حكم الأمبراطورية العثمانية (١٧٨٩ - ١٨٠٧)؛ ومحاولة محمد علي، في مصر التي كانت قد خرجت للتوّ من الفتح الفرنسي (١٨٠٥ - ١٨٤٩)؛ ومحاولة أحمد بك، الذي حكم في تونس المنفتحة على أوروبا (١٨٣٧ - ١٨٥٥). وأن تكون على المستوى نفسه من الحدّاءة مع الغرب كان يعني، في البدء، أن تسافر إلى هذا الغرب، وأن تفوّض السفراء، كما فعل الباب العالي، وأن يرافق هؤلاء السفراء أمناء سرّ شباب، يعملون عند عودتهم، في الإدارة العثمانية، وإن تمّ إرسال طلائع الطلبة؛ وقد تمّ ذلك منذ بداية القرن التاسع عشر^(٦٥).

عند حدود هذه الإتصالات الأولى يتموضع أنصار المدرسة الإصلاحية الأولى - الفاعلون والمفكرون: رفاعة رافع الطهطاوي، في مصر (١٨٠٧ - ١٨٧٣)، ابن أبي ضياف (١٨٠٢ - ١٨٧٤) وخير الدين (١٨١٠ - ١٨٨٩) في تونس. فكتاباتهم المتقاربة إلى حدّ بعيد تكشف عن إرادة في التحليل والتركيب وعن المفارقات التي توصلوا إليها والتي قادهم إليها هذا الوهم، وهم التوفيق الممكن بين مواد غربية وإيمان إسلامي، بين تأكيد وفائهم للشرعية وتقنية ممارسة الحكم ونوع حياة اجتماعية عاينه هؤلاء خلال إقامتهم في أوروبا^(٦٦).

فلقد صوّر الطهطاوي أوروبا على أنها «أهل التمدّن»، بمعنى أنها أهل العلم وليست أهل الحقيقة. لذا على المسلم أن يهاجر إلى القارة المسيحية كي يستدرك

تأخره وكي يتخلص من جهالته، وليس من شريعته، وإنما كي يطلع على سلسلة من التقنيات والمعارف الأدواتية: التلغراف، سكة الحديد، وكذلك الإدارة، وطرق الحكم، والعدل أو البوليس^(٦٧). فالإصلاح عن طريق الإحتكاك بالغرب يعني إذاً إمكانية وضع الوسائل، التي تتيح وقف الانحطاط، بتصرف المجتمعات الإسلامية. وقد كتب خير الدين التونسي عن هذا الانحطاط: إنه ناجم عن ضعف إقتصادي وعسكري، وهذا الضعف يُعزى بدوره إلى نضوب في التربة، الناتج عن التراجع في المؤسسات السياسية التي تفتقر إلى الحرية والعدالة.

إننا هنا تجاه نقطة حساسة من الفكر الإصلاحية: التشخيص البسيط الذي قام به خير الدين يتضمن حتماً النقص في عدد المدارس، لكنه ينطوي أيضاً على إدخال المؤسسات السياسية الغربية - إنما بشكل محدود وحذر. وللمرة الأولى يستعمل المصلح التونسي كلمة دولة بمعناها الغربي للدولة الحديثة، المتميزة عن دولة الأمير، كما أدخل في اللغة السياسية تعابير الليبرالية السياسية والحقوق السياسية^(٦٨). ولقد دعا ابن أبي ضياف إلى مراقبة السلطة السياسية والإشراف عليها، وانكر كون السلطة المطلقة عاملاً من عوامل الثورة، والركود الإقتصادي وتراجع العادات^(٦٩). زد إلى ذلك أن الطهطاوي قد ترجم إلى العربية الشرعة الدستورية الفرنسية كما ترجم مونتسكيو Montesquieu وروسو Rousseau ونشر في العام ١٨٣٠ مؤلفاً حول المؤسسات البرلمانية الفرنسية (تخليص الأبريز إلى تلخيص باريز^(٧٠)).

لكن خير الدين سعى في الوقت عينه إلى تبيان أن نجاحات الغرب لا ترتبط بالمسيحية ولا بقيمتها؛ وذكر ابن أبي ضياف بأن السلطة الوحيدة المطلقة ليست سلطة الناس بل سلطة الله، كما ضمّ الطهطاوي إلى ترجماته بعض كتابات ابن خلدون وفخر الدين الرازي، كما كتب ترجمة حياة النبي محمد^(٧١). فالمسألة إذاً ليست مسألة تطاول على ثقافة السياسي الإسلامية، بل هي مسألة تحديث هذه الثقافة، أي جعلها ثقافة راهنة. بتطعيمها بتقنيات غربية. فخلق مؤسسات عادلة كان يعني، بالنسبة لهؤلاء تقييد سلطة الملك بواسطة القانون وبواسطة الشورى. والحال أن الطهطاوي يطرح المسألة الأخيرة على أنها شورى العلماء التي يعتبرها تعبيراً من

تعبيرات معارضة السلطة التي تمنّاها مونتسكيو. وعندما يتكلم ابن أبي ضياف على البرلمان، فإنه يفعل ذلك من أجل انشاء مجلس يعتبر عن إجماع الأمة، ويشكّل «رابطة محبة» بين الحاكمين والمحكومين^(٧٢)، هذه الرابطة التي تتجلى في الغرب بأشكال وتقنيات مختلفة، لكنها في أي حال لا تتخذ فكرة السيادة ولا حتى فكرة التمثيل. لهذا نجد أن فكرة المؤسسات الحرّة لدى الطهطاوي تتوافق مع الدعوة إلى دولة ينبغي أن تكون قويّة سيما وأن عليها أن تقاوم القوى الأجنبية. فـ «تحديث» المؤسسات السياسية لا يشكّل غاية بحدّ ذاتها: إن عملية التحديث مطلوبة كتقنية تفسح المجال أمام تقدّم التربية والإقتصاد والقدرة السياسية، وهي خاضعة لرؤية سياسية مستمدّة من الإسلام، وهكذا تجد قيودها في الخضوع لغائية تسمو عليها^(٧٣).

وقد نجد هذه الحجّة جليّة واضحة على الصعيد الحقوقي: يسلم الطهطاوي بأن القوانين يمكن أن تتغيّر مع الظروف وتكتيف معها، معتمداً في ذلك على النظرية التقليدية، نظرية القوانين في الإسلام. لكنه يشدّد، في الوقت نفسه، على أن هذا التكتيف يجب أن يتمّ الاشراف عليه من قبل العلماء وأن يكون خاضعاً لمشئّة الله ولتحقيق رخاء الأمة^(٧٤). لكن ابن أبي ضياف يذهب، في الواقع، أبعد من ذلك، عندما يدعو إلى قانون يقيّد ممارسة السلطة، موضحاً بطريقة مرنة أن كل ما يوصل إلى الخير لا يمكن إلّا أن يتطابق مع شريعة الله، لكنه يؤكّد مع ذلك وحدانية مبدأ الشرعية والانتقال الضروري بواسطة فكرة مشئّة الله لإرساء قواعد العدل.

قد لا نصاب بالدهشة أن يكون قد عبّر فلسفياً عن هذا العمل التأليفي من خلال فكرة التوفيق الضروري بين الشريعة والعقل - وهي فكرة تقليدية أيضاً^(٧٥). فالعقل هبة من الله ولا يمكن إلّا أن يكون متوافقاً مع كلام الله. فعلى الإنسان أن يتعهّد العقل بالرعاية ويصقله كأداة معرفة، كوسيلة لبلوغ التقنيات التي استطاع الغرب أن يخضعها. فالطهطاوي وخير الدين يعلّقان أهميّة خاصّة على إنشاء مدارس، وعلى إعداد موظّفين أكفاء. لكن الله، في المطلق، لا علاقة له أبداً بقوانين العقل ولا بقوانين العلم: لا يمكن للعقل ولا للعلم أن يكونا أكثر سموّاً من

الشرعية، ولا يمكن أن تشكّل الحداثة مبدأً عالياً، قابلاً أن يقوم كغاية بحدّ ذاتها. بالإجمال، إن الموضوعة الوحيدة التي سجّلت قطيعة مع التراث كانت موضوعة الأُمّة، التي دمجها ابن أبي ضياف والطهطاوي خصوصاً كمقولة سياسية، وربما بطريقة أقلّ سطحية وأقلّ تقييداً من المقولات الأخرى المستوردة التي تصدّيا لها. لا شك أن المصلح المصري تميّز بطرح الموضوعة القومية التي طرحت في أوروبا القرن التاسع عشر، وقد دعا إلى محبة الوطن وكأنه يدعو إلى قسم من عقيدة دينية، مستعيداً من مونتسكيو فكرة الطائفة السياسية التي يقتضي أن تكون محدّدة والتي لا تتوافق، من حيث كونها كذلك، مع فكرة الأُمّة، التي قد تكون مجزأة. ففكرة الوطنية كما طرحت في مصر، حتى لو ظلّت مرتبطة بالدين، عرفت البروز وسجلت بالتالي جدّة^(٧٦).

والحال أن هذه الفكرة عن الوطنية وجدت من يتعمّق فيها مقتفياً أثر الطهطاوي والمصلحين الأوائل، وبانت كأنها إرث لهذا التيار التحديثي الأوّل.

هكذا ينبغي أن نقوم بإنشاء صحيفة الوطن في مصر، في العام ١٨٧٧، كما ينبغي أن ننظر إلى مقالات وأعمال حسين المرصفي الذي تجاوز الطهطاوي فاعتبر الأُمّة، مجموعة بشرية مبنية برابطة ليست بالضرورة دينية، وهو الذي أعلن فكرة العروبة^(٧٧). فالإسناد المطّرد إلى الواقع الوطني لم يعد مثار جدل، بل أصبح القاسم المشترك لمجموعة الفاعلين، مهما كانت تطلّعاتهم: إذا اقتصرنا على مصر وحدها، فإننا نجد ذلك لدى تلامذة عبده المجتدين، لدى زغلول وحزب الوفد، الذي ساهم في انشائه، كما لدى عبدالناصر وأنصاره في مرحلة لاحقة^(٧٨).

على ضوء ما تقدّم، ندرك المعنى العميق للحركة الإصلاحية التحديثية، كما ندرك حدودها. فهذه الحركة، المعدّة أساساً للبحث عن فاعلية سياسية، أنتجت وجدّدت ضمن الإطار الوحيد، إطار الإسهام في توطيد القدرة السياسية للأنظمة الوفيّة للشرعية الإسلامية والمتصدّية للتحدّي الأجنبي. من ضمن هذا المنظور نستطيع القول إن بناء الفكرة الوطنية لم يكن بناءً حاسماً وقاطعاً، بل ما انفك يعلو ويتعزّز كلّما أصبحت السيطرة الغربية فعلية وفعّالة، وخاصة عقب الاحتلال البريطاني لمصر في العام ١٨٨٢. حينها وفي ذروة الحرب لم يكن باستطاعة

المفكرين الإصلاحيين وورثتهم سوى مواجهة الغرب بمبدأ السيادة الوطنية، وهو المبدأ الذي كان الغرب قد صاغه. وإذا كان العمل، حول هذه المسألة، يبدو أكثر صلابة وأكثر واقعية منه في ميادين أخرى، فذلك يعود إلى أن فكرة الأمة هذه قد قلبت حقاً المقولات الكلاسيكية عن السياسي في الإسلام. مع ذلك يبدو أن تقسيم الأمة قد اتخذ صفة رسمية: بدأ كل من الطهطاوي والمرصفي ومصطفى كامل يتكلمون على أمة مصرية؛ وفكرة ابن خلدون عن العصبية تفوّقت على فكرة الدين، للدلالة على الجماعة الوطنية، وهي الفكرة التي أمنت لهذه وجوداً دنيوياً ظاهراً.

لكن الضرر كان خطيراً إلى حدّ كبير دون أن يعلن عنه. فلقد ازداد الإبهام - وما انفكّ يزداد - بين الإسناد إلى الأمة المصرية والإسناد، المتزامن، إلى الأمة العربية وبالتالي إلى الأمة الإسلامية. والعقيدة الوطنية التي استمدّت أصلها فعلياً من هذه الحركة الإصلاحية لم تتوقف عن إظهار نفسها على أنها تحت الإسلام وجامعة له: كل شيء يحدث وكأن هذه الثنائية في الإسناد تعبّر عن رفض القطيعة مع رمز ثقافي لا يزال جاذباً، كي يتحدّد بالنسبة للآخر. والبرهان على ذلك أن فكرة الأمة لم تتخلّ إطلاقاً عن مرجعيتها الإسلامية: إنها (أي فكرة الأمة) تستبعد غير المسلمين لدى المرصفي، بينما يبذل مصطفى كامل جهداً كي يبيّن أن الإسلام «وطني وعادل»^(٧٩)، وعبدالناصر بالذات يضع الدين الإسلامي في موقع يتجاوز الأمة العربية^(٨٠).

أضف إلى هذا، أن الأمة لا تعود إلى فكرة السيادة إلّا بالنسبة للأجنبي وتجد نفسها متحلّلة من فكرة سيادة الجماعة الوطنية التي تصنع صنوها من ضمن الثقافة الغربية. فالمشاركة السياسية التي يطمح لها الطهطاوي ويتمناها ليست سوى وسيلة، كما في التربية، مخصّصة لتنشيط عملية التعبئة السياسية التي تبقى الواجب الأوّل للمؤمن، وليست وسيلة لتشكيل سلطة نهائية تحلّ محلّ سلطة الله. ومن جديد، نرى أن الأخذ عن الغرب محصور بأطر معيّنة: دون أن نغمت الواقع حقّه في إثارة النزعة القومية العربية، نلاحظ أن هذه النزعة ظلّت إصطفائية، لفترة، وبالتالي أعيد بناؤها من جديد وبقوّة. فعمل الإصلاحيين ينتمي إلى علماء ثلاثة،

ميّزوا بين حادثة صالحة وحادثة طالحة، بين حادثة مباشرة وحادثة مؤجلة، بين حادثة عالمية وحادثة خاصّة بالغرب وحده. لقد نجم عن العنصر الأول، لكل واحد من هذه الخيارات الرؤية الأولى للأمة في العالم الإسلامي؛ وغالباً ما تبني هذه الرؤية لاحقاً الأتوقراط التحديثيون. ولم يتمّ تجاوز هذه الرؤية إلا بطريقتين، إما من الخارج، انطلاقاً من فكر عربي يستوحي المسيحية، وهو أمر ندين به خاصة إلى كتاب النهضة وإلى مؤيديهم أنصار العلمانية كحزب البعث؛ وإما من الداخل بناءً على مبادرة النزعة التجديدية أو الإسلامية.

ضد الغرب

لقد شكّلت نهاية القرن التاسع عشر منعطفاً في فكرة الحادثة في العالم الإسلامي. في تلك الحقبة لم يعد التحديث يعني انطلاقاً الأخذ عن الغرب للانتفاض على انحطاط الشرق، بل يصبح يعني مواجهة الغرب بحدّاته خاصة بالإسلام. ففي مدى سنتين أصبح موطن الطهطاوي وموطن خير الدين خاضعين للقانون الغربي، البريطاني أو الفرنسي؛ مذ ذاك كان لا بدّ من مواجهة هذا القانون بنظام آخر، بحدّاته أخرى، ناتجة ليس عن عملية تركيب والتي تبين أنها متناقضة وغير مجدية، بل عن جهد مبذول لإحياء مبادئ الإسلام وجعلها مبادئ حادثة.

مرة أخرى نرى أن النزعة التجديدية تنبني على تشخيص قريب من تشخيص الإصلاحيين، إنما عن طريق الدعوة إلى حلول متعارضة^(٨١).

فجمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ - ١٨٩٧) يشدّد في تحاليله وأعماله على نقد الجهل والظلامية، التي يستعيدها عن المصلحين؛ ويشير محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥)، من جهته، إلى وضعية الإنحطاط التي يعيش فيها العالم الإسلامي، ويرذل رشيد رضا (المتوفى في العام ١٩٣٥) السلبية والعجز اللذين يشهد عليهما. وتقوم الجذّة هنا على مسلّمة تصقل رؤية جديدة عن العلاقة مع الحادثة: إن الإقتداء بالغرب مرفوض كما أنه غير مجدٍ. ويباشر الأفغاني بنقد النقل عن الغرب والذي يفضي مباشرة إلى الإعتراف بتعددية الحداثات. وهو بذلك يرتبط من جديد مع الرؤية الكلاسيكية التي تنكر كل بدعة تقوم على الإقتداء بالكافر. فالأمة قد عرفت في الماضي التطوّر الاجتماعي، والعقل والوحدة: ينبغي عليها أن تعاود معرفتها كي

تبيّن أجوبتها الخاصّة عن تحدّي الحداثة، هذه الأجوبة التي يجب أن تتطهّر بالمقابل من آثار الماضي. لكن الشيخ محمد عبده، الأكثر حرصاً على القوانين، ينطلق من إنكار المجتمع الثنائي الذي هو على صورة مصر محمد علي والذي يعيش على عدّة مزدوجة من القوانين، الإسلامية والغربية، وهو يلاحظ إخفاقها، أيّ عدم جدواها وعدم تماسكها. وبعد أن يتوسّع في بحثه يرفض المحاكاة ويعتبرها «نيراً»^(٨٢).

لقد أصبح السلوك تجاه الغرب جديداً: ينتقد الأفغاني، في دحض الماديين^(٨٣)، الأطروحات التي تناولها بتوسّع الهندي أحمد خان باهادور Ahmad Khan Bahadur، وهو العلّامة الذي كان يطمح إلى تقديم تعليم العلوم المكتسبة عن الغرب على تعليم القيم الدينية؛ أضف إلى هذا، أن الأفغاني سعى، على أثر زيارة لأوروبا، للتصدّي للعقلانيين الغربيين (راجع حواراته مع رينان^(٨٤) Renan) من أجل إقامة رؤية مغايرة عن العالم الحديث. ومن جهته، وضع رشيد رضا، وهو الذي بقي في الشرق، حداً لهذا التقليد من الإحتكاك، مقدّماً هكذا، ولو متأخراً، نقداً أكثر منهجية لمحاكاة النماذج الخارجية. بعد ذلك، أصبح هذا النقض ليس فقط قاعدة إدانة للاجنبي وللعمل السياسي، عمل أولئك الذين يستوحون من الأجنبي، بل الأساس الجديد لفكرة الحداثة. ولم تبق فكرة الحداثة وحيدة الجانب، بل أصبحت متعدّدة بتعدّد الثقافات؛ ولم تعد تنبني إنطلاقاً من وصفات اكتشفها الآخر، بل إنطلاقاً من تحدّي مزدوج: التحدي الناجم عن حداثة الغرب، والتحدي الذي يعود إلى جهد المجتمعات التي تعيش، من خلال تخلفها، متخلّية عن المبادئ التي تشكّل حيويتها.

لقد أضحت هذه الرؤية الجديدة كلما تجاوزت تناقضاً، خلقت منه آخر. لقد كان عليها أن تتجاوز مسلّمة المصلحين الهشّة، الذين كانوا يبنون الحداثة بطريقة تجريبية، بتمييزهم اعتباطياً بين ما هو قابل للإقتداء وما ليس قابلاً، وبين الوسائل والغايات. كما جعلت هذه الرؤية رسمياً فشل الإزدواجية التي كانت ساذجة طوراً وطوراً وقحة، وهي التي جعلت حكم العلماء يتعايش مع الإدارة الحديثة، والأرستقراطية تتعايش مع الدعوة إلى المشاركة. غير أن هذه الرؤية أعادت بناء

فكرة الحداثة على إبهام جديد لم يستطع أي من التجديدين أن يزيله فعلاً: أن تكون حديثاً تجاه الآخر، هل يدفع ذلك إلى التنافس مع الآخر أم إلى استبعاده؟ هل يعني رفع التحدي الذي يواجهنا به الآخر، وبالتالي القبول حتماً، إن لم يكن ببعض المحاكاة، فعلى الأقل القبول بالسلوك المشترك؟ أم يعني إيجاد حيوية «العصر الذهبي» من جديد للوصول إلى تعريف الذات بشكل أفضل تجاه الآخر؟ في الحالة الأولى، تمّ انقاذ التصوّر عن الحداثة، لكن نقد المحاكاة ظلّ محدّداً؛ وفي الحالة الثانية، بقي هذا التصوّر علامة الخصوصية الغربية. ويبدو أن هذا التجاذب طبع تاريخ التيار التجديدي كما طبع تاريخ التيار الإسلاموي الراديكالي الذي ينجم عنه في الوقت الراهن.

إن العلامة الأكثر وضوحاً لهذه «التجديدية» هو بناء الإسلام ليس فقط كدين، بل كحضارة؛ فإسناد الإسلام إلى الحضارة يبرز بوضوح إسناده إلى الدين لدى الأفغاني، الذي يجد في هذه التجديدية مجموعة من الضوابط والقيم والمبادئ الخلقية الضرورية لإزدهار الأمة. فالأفغاني يضع العالم الإسلامي في مقابل الغرب كي يشير إلى أن هذا الأخير لم يعرف التقدّم إلّا بتحرره من المسيحية. لكنه بالنسبة للمسلمين يعتبر بأن الدين يفرض نفسه ليس فقط كعقيدة في المقدّس، بل كمكان للتضامن الاجتماعي، للهوية ولبناء التقدّم^(٨٥): لقد تمّت إعادة إدخال المسألة الواحدة ضمن الثقافة الإسلامية بعد عمليات التردّد من قبل المصلحين الأوائل. وهكذا أصبح الإسلام يتحدّد على صيغة الاستبعاد تجاه الآخر، بمعنى أطراح الغرب، وفي الوقت نفسه كمبدأ إيجابي، أي كقاعدة بناء نموذج جديد للحداثة. ونجد الموقف نفسه لدى عبده الذي يعلن استحالة جعل الضوابط والقوانين دنيوية في العالم الإسلامي، ولدى رضا الذي يرى بأن الحضارة الحديثة تتطابق مع إسلام حقّ ونقي، يحثّ بطبيعته على العمل والجهد. ولقد تكوّن من هذين المصدرين المبدآن الأساسيان اللذان انبنت عليهما الفكرة التجديدية للحداثة: من جهة، إعادة بناء الوحدة كعنصر قوّة وانتصار؛ ومن جهة أخرى، إعادة فتح باب الاجتهاد، أي القيام بجهد لتكييف شريعة الله مع المعطيات الجديدة.

ففكرة الوحدة هي الفكرة المركزية لدى هؤلاء المفكرين الثلاثة؛ فمؤلّف

محمد عبده الرئيسي والذي يحمل عنوان «رسالة التوحيد» لا يترك مجالاً للغموض^(٨٦)، كما لدى الأفغاني في أطروحته المركزية والتي تبقى أطروحة جامعة اسلامية: إن تأخر العالم الإسلامي عن أوروبا يعود إلى ضعف الأمة التي فقدت وحدتها. فالعمل المرتجى هو أولاً إعادة بناء هذه الوحدة التي تجدد قوة هذه الأمة وقدرتها. فالأفغاني لا يتناول مطلقاً فكرة تجزئة طائفة المؤمنين، التي كانت مقبولة من بعض المصلحين، بل هو يؤسس لأطروحة عن التحديث معاكسة في المبدأ، وهي الأطروحة التي تُعتبر على هذا المستوى، بمثابة إعادة اكتشاف للهوية وتجديد للقدرة: هذا الاصرار على الوحدة، بالإضافة إلى كونه يتطابق مع رمز (كود) ثقافي قديم، يشكل الوسيلة التي تسمح بعدم الفصل بين النظريتين المتناقضتين عن الحداثة، الموجودتين ضمن الأطروحة التجديدية التي استخلصناها سابقاً. لقد نجمت عن كل هذا مواقف عملية أكثر منها نظرية: مواقف الأفغاني العملية -، الذي انتقل إلى أفغان، وهو الإيراني الأصل، وجاب العالم العربي والأمبراطورية العثمانية لإنشاء جمعيات سرّية وللجهاد من أجل الوحدة - ومواقف امراء العالم الإسلامي الذين كانوا في الغالب يسترون فشل استراتيجية التحديث بالدعوات إلى الوحدة، أو بإستراتيجيات «الاتحاد الشامل» التي لم تكن تدوم غالباً إلا مدّة الخطاب.

قد نجد الخطاب نفسه لدى رشيد رضا الذي يطالب في كتابه الرئيسي «الخلافة» بإعادة إحياء مؤسسة الخلافة، كما كانت في «عصرها الذهبي»؛ وهي الأطروحة التي ينبغي عدم تأويلها على أنها تأسف على المؤسسات العثمانية التي كانت في طريقها إلى الانهيار؛ إذ المؤلف كان يرفض النزعة المحافظة، ولا تأويلها على أنها علامة من علاماته التقليدية المفرطة؛ بل علينا أن نفهم الطرح كونه إرادة هادفة إلى إعادة إحياء خلافة «الراشدين»، وتجديد الوحدة التي كانت تلك الخلافة قد كرّستها، كي يتمّ الالتزام، بشكل أفضل، بجهد التحديث. ويعتبر رضا أنه إذا كان قد عبّر في الغرب عن التحريض على الفعل وعلى الخلق بفكرة الأمة، فإن هذا الأمر يتمّ في العالم الإسلامي بالتطلع إلى الوحدة وبزوال اللعبة الخصوصية لمختلف الرجال الأتوقراط الذين يتقاسمون دار الإسلام.

كان ينبغي أن تستكمل هذه الدعوة المتجددة للوحدة بتجديد القوانين، عن طريق تكييفها مع العالم الحديث، وفق مسيرة تؤدّي، هذه المرّة، إلى رؤية عن الحداثة، أكثر تشدّداً وأكثر إثارة للنزاع، لأنها تتضمن، من خلال عملية إعداد الضوابط والمقاييس، إختيار سياسيين وإختيار نماذج محدّدة للمجتمع. لذا يدعو الأفغاني إلى إعادة فتح باب الاجتهاد، الذي أقفل منذ العهد العباسي، والذي أصبح ضرورياً لمجابهة معطيات العالم الحديث. لكن محمد عبده، كفقيه، كان أكثر جرأة إذ دعا إلى التلفيق، الذي يقوم على إختيار تأويل شريعة الله تأويلاً يكون أكثر تطابقاً مع متطلبات العالم الحديث^(٨٧). فالتلفيق، المستند على الشريعة، يتجنب الاقتداء بالسلف، بل هو يسمح، بفضل عمل التأويل الذي يقوم به العالم، بإدخال ممارسات ومواقف عملية مأخوذة عن العالم الغربي، وإقامة الدليل على صلاحها وفاعليتها ويضرب محمد عبده مثلاً على ذلك إلغاء العبودية، موحياً بذلك بأن التلفيق لا يتجاوب فقط مع مقتضى الضرورة، بل يتجاوب مع تبني رؤية عن الحداثة تمتدّ لتطول البناء الخلقي والمعياري لهذه الحداثة. هذا الموقف التشريعي العملي يفرض موقفاً حاسماً، بخلاف السعي للوحدة، لأن ذلك يقود حتماً إلى المشروع والأمير إلى القبول بوجود مبادئ حديثة شاملة، مع احتمال أن يبيّن لاحقاً تطابقها مع شريعة الله. ويجب ألاّ بندهش إذا ما لاحظنا أن النزاع السياسي في العالم الإسلامي المعاصر قد تبين أساساً حول هذه المسألة: ارتبطت بها ارتباطاً حساساً مسألة سنّ قانون الأحوال الشخصية. ويمكن أن نعتبر كنتيجة لازمة لذلك، أن فشل التجديدية يعود إلى الشكّ بالطريقة التي يمكن أن توصل إلى التلفيق، كما يعود إلى الغموض والضعف في النتائج الصادرة عنه، ويستتبع ذلك الفرصة الضائعة لإعطاء فكرة الحداثة الإسلامية المضمون الواضح.

ونجد الغموض نفسه على مستوى وصف المؤسسات الحكومية الحديثة. فالأفغاني في مناسبات عدّة أدان الاستبداد، ودعا الشعب للجهاد ضد «الظالم»، وبرهن عن تطرفه ضد الحكام المستبدّين في عصره، أمثال السلطان التركي عبد الحميد أو الخديوي المصري توفيق أو شاه بلاد فارس ناصر الدين؛ ويبدو أنه قد حرّض على قتله... وهكذا يكون الأفغاني قد ربط مفهومه عن العمل السياسي

بالاعتراف بقانون العصيان، وهو أمر لم يجرؤ أبداً الفكر الإسلامي الكلاسيكي على المجاهرة به؛ وبذلك يكون الأفغاني قد أتاح الافتراض بأن انفتاحه على الحداثة كان يتضمن وضع قانون سياسي جديد موضع التنفيذ. لكنه ظلّ حذراً في تحديد ما يجب أن تكون عليه المؤسسات السياسية، وتحفظ في الحديث عن الدستور وأبقى علاقاته غامضة مع أولئك الذين يطالبون به^(٨٨). فالمفكر التجديدي اقتصر في الواقع على الجهاد من أجل رؤية، كلاسيكية في الإسلام، عن أمير مقيد، ضمن حكومته، بواجب احترام القوانين ومقيد بمجلس. لكن صلاحيات هذا المجلس تظلّ غير محدّدة، وهو يرتبط بمبدأ الشورى أكثر من ارتباطه بمبدأ السيادة.

لكن هذا التحفظ تجاه النموذج التمثيلي نراه أكثر وضوحاً لدى محمد عبده الذي يؤكّد بطريقة أكثر حزمًا أن السيادة للشرعية وأن واجب الأمير يقوم على العمل بمقتضى القوانين. ومثاله في الحكم هو مثال أمير عادل وليس أميراً ديمقراطياً، مثال أمير يحترم القوانين الصالحة ويطبقها في ممارسته للسلطة^(٨٩). وبما أن القوانين هي عمل العالم، اعترف محمد عبده للشعب ليس بحق السيادة فحسب، بل حصراً بحق «تطلب العدالة من الحكم» أي من قبل الناس الذين يمكن أن يضلّوا^(٩٠). فالنزعة التجديدية لدى عبده تقوم على إعلاء فكرة العدالة، وإعلاء معرفة الحق وبالتالي معرفة الشريعة أكثر مما تقوم على إعلاء شأن التمثيل والسيادة. ومعارضة الأمير تستند، كما لدى الأفغاني، على الفكرة الكلاسيكية، فكرة التشهير بالخطأ والجهل أكثر مما تستند على الفكرة الحديثة، فكرة المطالبة بالمصالح الفردية أو التعبير عنها. فلم تعترف موضوع الوحدة سوى بالمصلحة الجماعية للأمة، في حين أن تحديد المصلحة الجماعية، بعكس المصلحة العامة الغربية، قام على قاعدة العدل الإلهي الوحيدة، وليس على ممارسة الاختيار الحرّ، السيّد. هذه الرؤية تتضح بوضوح بالغ من النقد الذي صاغه محمد عبده لمهاجمة النظام البرلماني الفرنسي الذي عاين كيفية عمله والذي ينكر عليه الشقاق بين الأحزاب، و «العواطف» التي تنظّم سلوك هذه الأحزاب فيما بينها، بالإضافة إلى غياب «الضمير العام»، أي هذا الاحترام لمبدأ الوحدة الذي يجعله المؤلف محورَ دراساته. وهكذا يتحوّل التمثيل البرلماني إلى «سراب»^(٩١)، إذ يحرص محمد عبده

على تأجيل تحقّقه، كي تصبح تربية الشعب السياسية مؤهلة لجعله أمراً ممكناً - والمقصود بتربية الشعب معرفة العادل.

وأخيراً نقول إن رضا عندما ينادي بإعادة إحياء الخلافة، فإن استناده إلى النموذج الديمقراطي الغربي يظلّ واهياً. فهو يتناول من جديد فكرة الأمير العادل، المقيّد باحترام شريعة الله، لكنه يقدر عرضاً أن يتصرّف، متجاوزاً تنفيذ الشريعة، وذلك من أجل مصلحة شعبه وبالتوافق مع حاجات العصر، إنما تحت إشراف العلماء وهيئة ممثلين (أهل الحلّ والربط) وهي الهيئة التي تؤوّل القرآن والحديث دون أن تمارس السلطة. نستطيع القول إذاً إن خطاب رشيد رضا هو الخطاب الأقلّ غموضاً ولبساً من بين الخطابات الثلاثة، إذ هو لا يتضمن أبداً عودة إلى النماذج الغربية، كما في خطابات الآخرين، بل صياغة وحيدة الجانب، من خلال فكرة الخلافة، «ردّاً على أولئك الذين يظنون أن الحضارة الإسلامية قد خبت»^(٩٢). ففكرة الحدّثة السياسية، بالنسبة له، تقوم على اشادة بناء خصوصي وعلى رفض النموذج الغربي رفضاً واضحاً.

في الواقع، إننا نجد لدى هؤلاء الرجال المجدّدين الفكرة الكلاسيكية، فكرة الترابط بين الوحي والعقل، وكأنهم بذلك أرادوا إثبات صحة كامل الأطروحة. فالأفغاني يقدّم الإسلام على أنه دين العقل، المؤهل للاستجابة مع حاجات كل الأزمنة دون أن يكون ملزماً بالاقتباس من أيّ دين آخر، أو بكلام أصحّ دون أن يكون مضطراً للمسّاس بهويّته الخاصة به. لكن العقل يبقى خاضعاً، في جوهره، للوحي: في الحقيقة، لقد بيّن الأفغاني أن الإنسان ليس قادراً على بلوغ العقل مباشرة، نتيجة اهوائه، والمعرفة التي أوحى بها يمكن أن تشكّل بديلاً. فالوحي وكل ما يتألف منه لا يعتبر إذاً عائقاً أمام العقل، ولا أمام العدل والحق. وبالنتيجة يمكن القول إن العقل يتيح للمرء الذي يعرف الشريعة أن يتوافق معها وأن يتوصّل إلى تأويلها تأويلاً صحيحاً، كما يؤكّد رضا، وأن يجعلها تتلاءم مع تطوّر التقنيات الحديثة. إنه تأليف حاذق، لكنه لم يأتِ بجديد يذكر بالنسبة لما علّمه الفلاسفة؛ إنما كان لهذا التأليف، على كل حال، تأثير مباشر أدّى إلى إطراح فرضية الحدّثة السياسية أو التشريعية الشاملة، ولم يقبل في أحسن الأحوال إلا فرضية حدّثة العلوم

والتقنيات، التي لا يزال رائز وجودها غير متعارض مع الوحي الذي لا يمكن أن يكون في ضلال. على أساس هذه القاعدة، تحديداً، لا تسلم النزعة التجديدية بالحدثة فحسب، بل تعلن عن نفسها بأنها حديثة؛ وعلى أساس هذه القاعدة أيضاً بدأت منذ الثلث الثاني من هذا القرن، التيارات الإسلامية تنوب عن النزعة التجديدية.

في الحقيقة، لا وجود للقطيعة بين النزعة التجديدية والنزعة الإسلامية من خلال الصيغة التي تمت بها قراءة الحدثة، إنما هناك ببساطة إبراز ما طرحته الأولى بشكل أكثر جذرية من قبل الثانية، إن على الصعيد النظري أم على الصعيد العملي. وهذه الإستمرارية تتأكد من خلال علاقة الأستاذ بطالبه التي كانت تجمع رشيد رضا وحسن البنا، مؤسس حركة الإخوان المسلمين. لقد كان خطاب البنا في البدء خطاباً اتهامياً للمحاكاة والافتداء بالغرب، وهو اتهام لم يكن فيه هذه المرة مواربة ولا تعقيم: «يا أبناء أمتنا، هذه الأمة الغالية والتي نحب، يكفي أن نكون مسلمين: إن طريقنا هو طريق رسول الله، وهذا يكفي؛ ونستمد إيماننا من كتاب الله، ومن سنة رسوله، وهذا يكفي. إذا كان لا يعجبكم ما نقوله، ما عليكم سوى تبني مذاهب الأجانب، التي لا يربطنا بها شيء»^(٩٣).

بالطبع، إننا نرى هذه المرة أن التشخيص قد أصبح مقلوباً بالنسبة لتشخيص الإصلاحيين. وإذا كانت الشعوب الإسلامية قد عرفت الفشل، فهذا أمر غير ناتج عن جهلهم بل عن إرادتهم محاكاة الغرب والافتداء به: «منذ أن تخلت الأمم الشرقية عن تعاليم الإسلام وأحلت محلها تعاليم أخرى اعتقاداً منها أنها قد تصلح شؤونها، مذاك نراها تتخبط في معارج الضلال وتعاني مرارات الفشل، وهي قد دفعت غالباً ثمن هذا الانحراف من كرامتها وأخلاقها وكبرياتها وإداراتها»^(٩٤). وهكذا تكون التيارات الإسلامية قد قادت رؤية التجديدين، إلى أقصى حدود منطقها: قد نستطيع القول إن لا وجود لحدثة شاملة فحسب، بل إن الطرح الذي تستند إليه هو مصدر تقهقر وإخفاق؛ فالمحور النظري والتطبيق العملي للإخوان المسلمين ولأنصار الجمهورية الإسلامية يقومان إذاً على إنكار الحدثة وعلى وضع بديل لها، الحدثة الإسلامية التي تؤسس الدولة على الإسلام، كما يقول البنا.

هذا النموذج يرسو على قواعد شديدة الوضوح: تربية متماشية مع الإسلام، قوانين مستمدة منه، وإدارة تستند إليه حصراً. بعض هذه الخطوط تستوحي نماذج المدينة كما استخلصها أولئك الذين ينتسبون إلى الأصولية الإسلامية. من هؤلاء المصري عبدالقادر عودة، الذي تتلمذ على يد البنا والذي يتصور قيام «الدولة الإسلامية الحديثة» على قاعدة سلطة تنفيذية قادرة يؤمنها الإمام، وهي مقيدة بإحترام الشريعة التي لا يمكن لفرد أن يضطلع بها وحده، وبممارسة «سلطة الرقابة وتسديد الخطى» العائدة للأمة، إنما فقط من خلال الذين يمتلكون المعرفة، أي «العلماء والفقهاء». أما بخصوص التجديد، فلا يمكن، ضمن هذه الشروط، أن يحصل إلا «بتنفيذ نصوص الشريعة، وبالرجوع من جديد إلى الإمام وإلى العلماء»^(٩٥). وهكذا يتهافت منطق الدولة، عن طريق زوال فكرة السيادة، وعن طريق القضاء على فكرة المدى السياسي وإحلال مبدأ العرفان محل مبدأ السلطة.

بالطبع لم تصبح عملية الإحلال هذه ملموسة وجليّة إلا مع أبو الأعلى المودودي Abū-al-Alá-Mawdudi، الباكستاني الأصل (المتوفى في العام ١٩٧٩)، عندما استخلص العناصر التي يمكن أن نعتبرها العناصر المكوّنة للأصولية الإسلامية المعاصرة. فهو، في كتابه «تنظيم الحياة في الإسلام». قد تحدّث عن ثلاثة أسس للنظام السياسي في الإسلام: التوحيد، الرسالة والخلافة^(٩٦).

إن التوحيد، كما يحدّثنا من خلال كتابه، «ينكر سلطة البشر ويهدف إلى الغائها نهائياً، تقلّد زمامها فرد، أو طبقة أو شريحة أو أمة أو أي فئة من الفئات. إذ الله وحده هو الجدير بالسلطة. ولا يمكن في الحقيقة أن يتقلّد أحد زمام السلطة بعيداً عنه. فسلطة الله وحدها هي السلطة الحق، وشريعته وحدها هي الشريعة»^(٩٧).

لا يمكن إذاً أن نتصور نظاماً سياسياً إلا إذا كانت وراء تنظيمه الرسالة وحدها، رسالة الله، وبشكل أكثر تحديداً، القرآن والسنة، اللذان يمثلان «الدستور الأساس، نواة الدولة المسلمة»^(٩٨)، التعبير الوحيد عن السيادة وعن الوظيفة التشريعية.

ضمن هذه الظروف، إن الوظيفة الحكومية المعبر عنها بفكرة الخلافة تشبه وظيفة «المدير لإستثمار زراعي» والذي لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يحلّ

محلّ المالک، أي الله، فالمدبر يجب أن يحترم «أوامر» الله، و «مشيئته» و «مصلحته»^(٩٩). لهذا يقيم المودودي مقارنة بين «الجمهورية الإسلامية» و «الجمهورية الغربية» كي يشير إلى أن «امتيازات إصدار الأوامر وإبلاغها تعود، في الجمهورية الغربية، إلى الاستئثار المطلق للجماهير المتسلّمة مقاليد السلطة والتي تسنّ القوانين وتصدرها بمراسيم وتضع موضع التنفيذ كل التشريعات التي تقترحها». يُستنتج من ذلك أن «هدف حكومة كهذه، يقتصر إذاً، في أفضل الحالات، على استمالة عطف مجموع المواطنين الذين يشكّلون السلطة». لكن السلطة في الإسلام، على عكس ذلك، «لا تنتسب إلّا إلى الله وحده». ويخلص من كل هذا إلى القول إن «الجماهير، بالنسبة للإسلام، ليست سوى خَلْف يرى من واجبه، نتيجة لوضعه، اقتفاء آثار التشريعات الإلهية التي أوحى بها إلى النبي». أمّا بخصوص اختيار الأمير، فإن ذلك الاختيار يتمّ على أساس «تقواه» و «معرفته الكاملة للإسلام» و «قدراته على التدبير». والمودودي، كما عبد القادر عوده، يفرض على الأمير حدّاً مزدوجاً، حدّ احترام الشريعة التي لا يمكن أن يؤثّر عليها أحد، وحدّ مجلس استشاري منتخب، إنّما أكثر ضعفاً منه لدى عبد القادر، إذ باستطاعة الأمير استخدام حقّ النقض عليه^(١٠٠).

إن النظرية السياسية الأصولية، بوصولها إلى هذا المستوى من الإعداد، تتبين إذاً عن طريق رفضها للنموذج الغربي، لكنها تصبّ في ممارسة المعارضة، وهو أمر يعطيها في النهاية هويّتها. فالحركات الإسلامية، أبعد من الفقه أو الفلسفة، هي حركات منتجة لعمل يطمح لإصلاح الأمة تجاه الكافر و «المدينة الجاهلية». وكما يكشف ذلك، مثلاً خطاب المفكر المصري سيد قطب؛ لا ينحصر واجب المؤمن باحترام الضرورة ولا بسلطة الأمير، وقد تكون غير عادلة، بل يتعدّى ذلك إلى الجهاد لتحرير الإنسان من العدو الداخلي كما من العدو الخارجي، أي لتحريره من الكافر بقدر تحريره من الإنسان الذي يعمل، ضمن دار الإسلام، باسم هذا الكافر أو يقتدي به، بكل بساطة^(١٠١).

إن العلامة الرئيسة للحركات الإسلامية هي نموذج المبادئ الجوهرية للثقافة الإسلامية، وبالأحرى جعلها في متناول عامّة الناس، وهي المبادئ التي جهدت

قرون من التفكير في إعدادها أو تعديلها خوفاً من نتائجها وتأثيراتها. «فالجهاد من أجل الله» يصبح المطلق، ولا يمكن أن يوقفه برهان الضرورة أو برهان الظرف؛ فالموضوع الذي يركّز عليه الجهاد هو الجاهلية التي لا تتطابق مع أية حقيقة جغرافية، إنما تدل فقط على مخالفة نظام الحقيقة؛ والذي يصنّف ضمن الفئة نفسها، فرعون الأمس أو فرعون الحاضر، الأمير الغربي الكافر أو الأمير الشرقي الملحد. ضمن هذا السياق يصبح الاغتيال وقتل الطغاة أو الثورة أموراً مقبولة، لأنها تساهم في إصلاح طائفة المؤمنين، ضدّ الفتن التي لا يمكن ردّها إلى الحركات الاجتماعية، بل ينبغي إدراكها كونها دلالة على فعل الأمير الذي يخالف الشريعة. كان لهذا الخطاب، المعتبر عادياً بالجوهر، ضمن السياق الثقافي الإسلامي مفعول في تغيير وجهة نظام عملية تشريح ممارسة السلطة باتجاه نظام ممارسة المعارضة. وإذا حاولنا وضع هذا الخطاب بشكله السافر، فإننا نجد الخطاب الإسلامي قد أصبح خطاب الجهاد - ولم يحصره قطب أبداً بدار الحرب (أي بدار الكافر) ولا بدار الحاكمية، أي دار الثورة الدائمة ضد كل هيمنة بشرية، وضد كل هيمنة لا تكون تجلياً للإرادة الالهية، والتي لا يمكن أن تكون سوى هيمنة «الطاغوت»، اسم معبود الحقبة السابقة على الإسلام.

إن منطق هذا البناء هو بلوغ مفهوم معكوس عن نظام السياسي؛ ومن خلال هذا المفهوم لا تبقى المقولة المركزية هي مقولة السلطة، بل مقولة الثورة، التي تجعل فكرة مدينة الله نفسها سلبية أو طوباوية، والأصحّ وبساطة، فكرة كلّ بناء لنظام أرضي. لكن هذا الطرح تمّ تصويبه من قبل المودودي الذي واجه فكرة الإصلاح بالذات، في حين أن «المملكة الإسلامية (...) قدّمت للذهن هذه الصورة الواضحة والجليلة عن الخير وعن الشر»^(١٠٢). وقد صوّبها أيضاً سيّد قطب الذي اعتبر الفقه أمراً شرعياً حين يكون صنعة المجاهدين («مجاهدي الحرب المقدسة»^(١٠٣)). ففي كلتا الحالتين، لم يتمّ الانفتاح على فكرة الحكم أو على فكرة التجديد إلّا وفق تطبيق التشريع - الذاتي الذي أصبح بدوره، ضمن هذا المنطق، حجر عثرة أمام كل خطاب جديد للمعارضة.

هذا التوتر، بين شرعية لا تنبني إلّا سلبياً وثقافة لم تنقطع عن التحريض للسير

باتجاه إعادة بناء تجديدية للسياسي، هو في أساس المصاعب التي عرفتھا النخب السياسية في العالم الإسلامي، وهي النخب التي آلت على نفسها ورأت من واجبھا أن تحدّد مواقعھا بالنسبة لحدّاث غربية كانت تشدّها. وقد جاءت التجارب الإصلاحية التوفيقية الفاشلة في القرن التاسع عشر كي تثقل مفاعيل هذا التوتر؛ لهذا أصبح الخيار جذرياً بين بناء نظام سياسي في الغرب أو خارج الغرب.

في الغرب أو خارج الغرب

إن الخيارات الوافدة من الغرب جدّدت نشاطها ضمن سياق إزالة الاستعمار ومع حركات التعبئة التي سبقتها وعزّزتها. فالاشتراكية والماركسية قدّمتا أكثر من النظريات السياسية الليبرالية التي ظلّت أصلاً مرتبطة بحلقات الإصلاح للقرن التاسع عشر وبمحاولات التوفيق التي رافقتها، فالاشتراكية الماركسية قدّمتا إمكانيات منافذ أكثر تطبيقاً؛ إنما دون أن يبذل أولئك الذين ينضوون تحت رايتها جهوداً لإعادة بناء نماذج أيديولوجية تتوافق مع معطيات الثقافة الإسلامية. فالاستيراد دون قيد أو شرط كان يستخدم كموجّه لدمج فكرة الحدّاث، التي كانت شموليتها المطلقة قد انتشرت. وهذا ما شكّل مكنم ضعفها، كما شكّل أيضاً وعلى الأرجح مصدر فشلها. وهو أمر شبيه برفض العضو المزورع.

فإدخال الفكر الاشتراكي تمّ أساساً وبشكل معبّر على يد المسيحيين العرب، الذين تلقّوا علومهم عند الموارنة اللبنانيين وفي المدارس المسيحية السورية أو في المدارس القبطية المصرية. ونذكر على سبيل المثال، لا الحصر، شبلي الشميل، فرح انطون، ميشال عفلق، سلامه موسى؛ وهذا الأخير هو أحد مؤسسي الاشتراكية المصرية^(١٠٤). ففي كتابه «عقيدة اشتراكي» يصرّح سلامه موسى بوضوح عن رؤيته للنموذج الثقافي الإسلامي: «أنا أوّمن بالمسيحية والإسلام واليهودية. أحبّ المسيح، وأعجب بمحمد، وأستير بموسى، أفكر ملياً بيولس وأميل إلى بوذا. أشعر أن كل هؤلاء همّ أقاربي بالروح، أحسّ أنني أحياء معهم بتفاهم، وأني استمد منهم فكرة نبل النفس والحقيقة والرحمة والشرف». ثم يعود ليعلن لاحقاً: «لهذا أوصي بالعقل مكان الإيمان، وباستقلال الشخصية مكان احترام التقليد... وإذا كانت إحدى العقائد ضرورية، حينذاك أقبل بها، عندما تكون ثمرة حقائق علمية. لهذا

السبب أؤمن بالمستقبل الاشتراكي للعالم، كما لمصر، وأعمل على تحقيقه، فالإقتصاد المعاصر يجعلنا نتوقع ذلك»^(١٠٥).

ويعتبر خطاب ميشال عفلق، أحد مؤسسي حزب البعث، عن نفس غياب المراجع الإسلامية، مشيداً بعمارتها الفكرية أساساً بالدمج بين مقولات قومية ومقولات اشتراكية. فميشال عفلق، أسوة بغيره من رجالات الإصلاح والتجديد، ينطلق من فكرة تخلف الشعب العربي، لكنه لا يرد هذا التخلف لا إلى التأخر في المعرفة ولا إلى الاقتداء بالغير، بل إلى بناء وطني «مضطرب ومشوّه». والأمر الوحيد القادر على تصحيح الخلل والتشوّه هو النضال ضد القوى الخارجية، «الامبريالية» أو «الصهيونية»، أو النضال «ضد الواقع الفاسد داخل الوطن، أكان ذلك واقع الظلم السياسي أو الاجتماعي، واقع الاستغلال أو الجهل، الفقر الثقافي أو التعصب، واقع نقص الحب والتسامح وضيق التفكير». فالسعي إلى الوحدة العربية، بالنسبة لميشال عفلق، لا يمكن إلا أن يتدامج مع الاشتراكية، كي لا يظل «تجريبياً ولاهوتياً»، لأن الاشتراكية قادرة على مدّها بقاعدة شعبية، وقادرة على جعلها تتجاوز الصراعات الداخلية^(١٠٦). فالإسلام إذاً لا يبدو سوى مظهر من مظاهر القومية العربية، لكن الغرض من الوحدة ومن التعبئة يمرّ بفكرة الشعب والاشتراكية. فالبعث بعد أن حدّد غائيته استناداً إلى فكرة الأمة، ومناهج بحثه إستناداً إلى قيم وإلى كلمات تتحدّر مباشرة من الاشتراكية الغربية ومن الإنسانية المسيحية، يعلمن كلياً خطابه، مؤسساً مشكلة التحديث على صيغة الاقتداء والمحاكاة.

إن انتعاشة الماركسية، بواسطة خلق أحزاب شيوعية عربية، ترجعنا إلى المسار نفسه. لكن يمكن أن نشير، مع عبدالله العروي، إلى أن لجوءها كصيغة بديلة (وليس كصيغة تركيبيّة) إلى الفكر الإسلامي الكلاسيكي يمكن أن نفّسه بأكثر من وجه شبه؛ وهو أمر يجعل الخطاب العربي يعتبر عن ذلك بالكامل: رؤية حتمية، تقاربات علاجية مصبوغة بالأخوة والمساواة، إنتقاد الطبقات الفاسدة والبرجوازيات الغربية والامبريالية، و «الحاجة إلى نظام»^(١٠٧). لكن يجب ألا نغفل عن نقاط التباعد، ويجب أن نشير إلى كل ما يبقى، في الماركسية، متعارضاً بوضوح مع

الثقافة الإسلامية: الأساس المادي، فلسفة التاريخ، الرؤية التراتبية التي تضع الإقتصاد في المقام الأعلى وتجعله يحدّد السياسي والديني. فالماركسية والإسلام، المتقاربان في الشكل والمتنافران في العمق يمكن أن يتعايشا في خطاب نخب (جمع نخبة) الأقليات التي تجد فيهما طابعها؛ أو أن يتعايشا في بعض الصيغ السهلة والمبهمّة المخصّصة لتعبئة الجماهير: لا يمكن في أيّ حال من الأحوال أن تحلّ الماركسية محلّ الإسلام أو العكس في عملية إعداد نموذج المدينة أو في عملية إعداد نسق من القيم يتجاوب مع تحديات الحداثة.

فالاشتراكيّتان البعثية والماركسية عاشتا في الواقع الفشل نفسه: عاشتا منغلقتين ضمن النسق الفكري لكل واحدة؛ والنخب التي استوحت هذا النسق أو التي استندت إليه لم تحرك الجماهير. وإذا كانت الشعارات التي تستند إليها تستخدم خطاباً (جمع خطاب) من قبل مدبّري الانقلابات العسكرية أو من قبل اللجان الحاكمة، فإنه يبدو واضحاً اليوم أنّها لا تشكّل رايات ثورات ولا محرّكاً للهيّاجات الشعبيّة. هذه الحالة المعاينة تنسحب على فشل مذهب مصدّق في إيران وحتى على فشل البورقيبية، التي تفرض نفسها من خلال شخص أكثر مما تفرض نفسها من خلال إيديولوجية. هذه الحالة تكشف عن صعوبة الخيارات التي تواجه النخب في الوقت الراهن؛ هذه النخب التي تدور حول مرجعيتين؛ من جهة مرجعية الحداثة المستوردة والجاهزة والتي لا تحرك والتي أُعتبرت غير شرعية، ومن جهة أخرى، مرجعية الصيغة المحرّكة، التي تنزلق باتجاه إسلاموية تعلن عن نفسها جهاراً يوماً بعد يوم، والتي تفشل في محاولاتها للتفكير بالحداثة إلّا بشكلها السلبي، وهي تنحو إلى جعل المعارضة أكثر شرعية من ممارسة السلطة.

الهوامش

- Cf. notamment Petit-Dutaillis (C.), *La Monarchie féodale en France et en Angleterre*, Paris, (١)
Albin Michel, 1971, PP. 66-67.
- Cf. Badie (B.), Birnbaum (P.), *Sociologie de l'État*, Paris, Grasset, 1979, p. 217 et suiv. (٢)
- Mac farlane (A.), op. cit., p. 121 et suiv., 140 et suiv. (٣)
- McKechnie (W. S.), *Magna Carta*, New York, B. Franklin, 1914; Petit-Dutaillis (C.), op. cit., p. (٤)
320.
- Morris (C.), *Political Thought in England. Tyndale to Hooker*, Oxford University Press, Londres, (٥)
1953, P. 10.
- Dufourcq (A.), *Histoire moderne de l'Église*, t. VI, «Le Christianisme et l'organisation féodale, (٦)
1049-1294», Paris, Plon, 1932, pp. 48-49.
- Petit-Dutaillis (C.), op. cit., p. 145 et suiv.; Cheney (C. R.), *From Becket to Langton. English (٧)
Church Government*, Manchester, 1956.
- Carlyle (A. J.), op. cit., p. 331 et suiv. (٨)
- Op. Cit., p. 123. (٩)
- Petit- Dutaillis (C.), op. cit., p. 320. (١٠)
- Calvin (J.), *L'Institution de la religion chrétienne*, Paris, Société des Belles Lettres, 1939, t. I, P. (١١)
203.
- Morris (C.), op. p. 34. (١٢)
- John Manward, *Treaty on Forest Law*, 1952, cité ibid.. PP. 84-85. (١٣)
- William Allen, *Defense of the English Catholics*, 1584. (١٤)
- Morris (C.), op.cit., P. 43, 128 et suiv. (١٥)
- Gilby, *Admonition to England and Scotand*, 1558. (١٦)
- Goodman, *How Superior Powers ought to be obeyed of Their Subjects*, 1538. (١٧)
- John Ponet, *A Short Treatise Of Politike Power*, 1556. (١٨)
- Morris (C.), Op. cit., p.146. (١٩)
- Cf. Little (D.), *Religion, Order and Law*, Torchbook Library Editions, New york, 1969, P. 167 (٢٠)
et suiv.
- Haller (W.), *The Rise of Puritanism*, New York, Columbia University press, 1967 (1^{re} éd. 1938), (٢١)
PP. 366-367.
- John Goodwin, *Imputatio fidei*, 1642, et *Anti-cavalierism*, 1642, cité ibid., pp. 371-372. (٢٢)

- Cf. Brewer (J.), Styles (J.), *An Ungovernable People*, Londres, Huntchison University Library, (٢٣) 1980, p. 13 et suiv.
- Brehier (L.) *les Institutions de l'Empire byzantin*, Paris, Albin Michel, 1970, p. 54. (٢٤)
- Ibid., p. 50. (٢٥)
- Ibid., p. 346. (٢٦)
- Diehl (C.), Marçais (G.), *le Monde oriental de 395 à 1081*, Paris, PUF, 1936, PP. 102-103. (٢٧)
- Brehier (L.), op. cit., p. 383. (٢٨)
- Brehier (L.), op. cit., p. 353; Gibbon (E.), *Histoire du déclin et de la chute de L'Empire romain*. (٢٩)
- Byzance (de 455 à 1500), Paris, R. Laffont, 1983, P. 441 et suiv., et p. 382.
- Medlin (W.) *Moscow and East Rome*. Genève, Droz, 1952, p. 57. (٣٠)
- Bendix (R.), *Kings or People*, Berkeley, University of California Press. PP. 95-96. (٣١)
- White (S.), «the USSR: patterns of autocracy and industrialism», in Brown (A.), Gray (J.), ed., (٣٢)
- Political Culture and Political Change in Communist States*, Londres, The MacMillan Press, 1977, P. 30.
- Medlin (W.), op. cit., p. 80 et suiv. (٣٣)
- Cf. Blum (J.), *Lord and Peasnt in Russia*, Princeton, Princeton University Press, 1961, P. 151 et (٣٤)
- suiv.
- Medlin (W.), op. cit., PP.110 et 86. (٣٥)
- Ibid., pp. 126-137. (٣٦)
- Ibid., P. 160 et suiv.; Milioukov (P.), Seignobos (C.), Eisenmann (L.), *Histoire de Russie*, Paris, (٣٧)
- Leroux, 1932, Vol. I. p. 243.
- Ibid., p. 407 et suiv. (٣٨)
- David (R.), *Les Grands Systèmes de droit contemporains*, Paris, Dalloz, 1982, 8 éd., PP. 161- (٣٩)
- 167.
- (٤٠) حول المذهب اللوثري وتأثيره في السياسة، وحول هذا التأثير في روسيا، يراجع (W) Medlin مصدر سابق، الصفحات ٢١٨ - ٢١٩؛ ويشير أندرسون بدقة إلى الفروقات التي تفصل النموذج الروسي عن النموذج الألماني، مع الإيحاء بالتجانس في تطوّر العلاقات بين الكنيسة والامير، بهذا الخصوص يراجع
- Anderson, (P.) *L'Etat absolutiste*, Paris Maspero., 1978, t. II, P. 166 et suiv.
- Pipes (R.), *Russia under the Old Regime*, Londres, Weidenfeld راجع «الاتصالية» (٤١)
- et Nicolson, 1974; White (S.), «The USSR: patterns of autocracy and industrialism», in Brown (A.), Gray (J.), éd., *Political Culture and Political Change in Communist States*, Londres, op. cit., p. 25 et suiv.; Carrère d'Encausse (H.), *le pouvoir confisque*, Paris, Flammarion, 1980, pp. 15-16.
- Tawney (R. H.), *La Religion et l'essor du* (٤٢) *capitalisme*, Paris, M. Rivière. 1951, chap. II; Walzer (M.), *the Revolution of the Saints*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1966; Wolin (S.), «Calvin and the Reformation: the political education

- of protestantism», *American Political Science Review*, juin 1957, p. 440 et suiv.
- Cf. Luther (M.), *Luther et les problèmes de l'autorité civile*, Paris, Aubier, 1973, PP. 65-173. (٤٣)
- Lecler (J.), *Histoire de la tolerance au siecle de la reforme*, Paris, راجع، حول استراتيجية لوثر، (٤٤)
- PUF, 1973, P. 99 et suiv.; chaunu (P.), *Église, Culture et Société*, Paris, SEDES, P. 204 et suiv.
- Luther (M.), op. cit., pp. 73, 85-87, 93, 97 et 137; Walzer (M.), op. cit., pp. 26 et 51; Troeltsch (٤٥)
- (E.), *Protestantism and Progress*, Boston, Beacon Press, 1955, P. 74; Villey (M.), *la Formation...*, op. cit., p. 300 et suiv.
- Luther (M.), «contre les bandes pillardes et meurtrières des paysans», in op. cit., pp. 243- 259. (٤٦)
- Dyson (K.), op. cit., p. 118. (٤٧)
- (٤٨) الا يعتبر لوثر «أن الهيجان لا يكون ابدأ صائباً»، «ويتغاضى عن العقل وهو بالطبع موحى به من الشيطان»، «إنه انذار واضح لكل المسيحيين كي يحترزوا من الهيجان والعصيان»، ورد ذلك في مصدر سابق ص ٤١ و ٤٣
- Trevor-Roper (H. R.), *De la Réforme aux Lumières*, Paris, Gallimard, 1972, P. 78. (٤٩)
- Cf. Villey (M.), op. cit., p. 341 et suiv.; sur Molina et Suarez, cf. Carlyle (R. W.), Carlyle (A. (٥٠)
- J.), *Political Theory from 1300 to 1600*, Edinburg and london, Blackwood and sons, 1936, P. 342 et suiv.; sur la pensée politique espagnole au temps de la Contre-Réforme, cf. Hamilton (B.), *Political Thought in Sixteenth- Century Spain*, Oxford, Clarendon press, 1963; Mesnard (P.), *L'Essor de la philosophie politique au XVI^{em} siècle*, Paris, 1936.
- Villey (M.), op. cit., p. 353. (٥١)
- Hamilton (B.), op. cit., pp. 18-19. (٥٢)
- Robertson (H.M.), *Aspects of the Rise of Economic Individualism*, Cambridge, Cambridge (٥٣)
- University Press, 1835, P. 133 et suiv.
- Hamilton (B.), op. cit., p. 98 et suiv. (٥٤)
- Carlyle (R. W.) et Carlyle (A. J.), op. cit., p. 344 et suiv.; Hamilton (B.), op. cit., pp. 36-37. (٥٥)
- Hamilton (B.), op. cit., pp. 35-39, et Villey (M.), op. cit., P. 349. (٥٦)
- Cf. notamment Lafferrière (M. F.), *Histoire du droit francais* Paris, Joubert, 1838, P. 261. Il est (٥٧)
- vrai que Suarez, en particulier, affirme clairement la Supériorité du Pape sur le roi. Cf. Hamilton (B.), op. cit., p. 69 et suiv.
- Cf. chenon (E.), *Histoire des rapports de L'Église et de L'État du 1er au XX^{em} siècle*, Paris, (٥٨)
- Bloud et co., 2^e éd., 1913, P. 138 et suiv., 196 et suiv.
- Sermon du 9 novembre 1681, in Loew (J.), Merlin (M.), dir., *Histoire de L'Église par elle-* (٥٩)
- même, Paris, Fayard, 1978, P. 394.
- Cf. notamment Jhering (R.Von), *L'Évolution du droit*, trad. francaise, Paris, Maresq, 1901. (٦٠)
- Dyson (K.), op. cit., PP. 172-173. (٦١)
- Lewis (B.), *Comment L'Islam a découvert l'Europe*, Paris, La Découverte, 1984, p. 229. (٦٢)

- Berkes (N.), *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal, McGill University Press, (٦٣) 1964, p. 23 et suiv.
- Lewis (B.), op. cit., pp. 241 et 232. (٦٤)
- Ibid., p. 128 et suiv. (٦٥)
- Sur Tahtawi, cf. en particulier Delanoue (G.), *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte* (٦٦) du XIX^e siècle (1798-1882), thèse de doctorat ès lettres, Paris, 1977; sur les réformistes tunisiens, cf. Brown (L.c.), *The Tunisia of Ahmed Bey*, Princeton University Press, 1974; Mardin (S.), *The Genesis of young Ottoman Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1962, P. 385 et suiv.; Elarif- Beatrix (A.), *Le Personnel politico-administratif dans la Tunisie contemporaine: édification étatique et environnement culturel*, thèse de doctorat en science Politique, Paris I, 1983, PP. 60-156; et le livre de Khayr-ad-Din, *La Plus Sure Direction pour connaître l'état des nations*, Paris, Dupont, 1868.
- Delanoue (G.), op. cit., pp. 392-395. (٦٧)
- Abdessalam (A.), *Études de la terminologie politique chez les Arabes*, Société tunisienne de (٦٨) diffusion, Tunis, 1978, p. 74, cité par Elarif-Beatrix (A.), op. cit., p. 139.
- Elarif-Beatrix (A.), op. cit., p. 123 et suiv. (٦٩)
- Delanoue (G.), op. cit., p. 367. (٧٠)
- Ibid., p. 396. (٧١)
- Ibn abi Dhiaf, Ithac, cité par Elarif-Beatrix (A.), op. cit., p. 127. (٧٢)
- Cf Hourani (A.), *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Londres, Oxford University (٧٣) Press, 1962, p. 73 et suiv.; Brown (L.C.), op. cit., p. 98 et suiv., à propos des limites de la libéralisation du système politique en Tunisie.
- Hourani (A.), op. cit., p. 75. (٧٤)
- Delanoue (G.), op. cit., p. 402, sur, Tahtawi: Hourani (A.), op. cit., p. 89-90, à propos de (٧٥) Khayr-ad-Din.
- Ibid., p. 65. (٧٦)
- Ibid., p. 194. (٧٧)
- Sharabi (H.), *Arab Intellectuals and the West*, Baltimore, J. Hopkins Press, 1970, p. 87 et suiv. (٧٨)
- Hourani (A.), op. cit., p. 199 et suiv. (٧٩)
- Cf. Nasser (G.), *Philosophie de la révolution*, Le Caire, Dar-al-Maaref, 1957, PP. 65-66. (٨٠)
- Kerr (M.), *Islamic Reform: the Political and Legal Theories of* حول التجديدية راجع بخاصة (٨١) Muhamad Abduh and Rashid Rida, Berkeley, University of California Press, 1966; Kedouri (E.), *Afghani and Abduh*, New York, 1966; Keddie (N.), *An Islamic Response to Imperialism*, Berkeley, University of California Press. 1968: Hourani (A.), op. cit., p. 108 et suiv.
- Cité par Ben Achour (Y.), *L'État nouveau et la philosophie politique et juridique occidentale*, (٨٢)

- Tunis, Publications du CERP, 1980, P. 226.
- Afghani (J.), *Réfutation des matérialistes*, trad. française, Paris, 1942; cf. sa présentation in (٨٣)
- Laoust (H.), *les Schismes dans l'islam*, Paris, Payot, 1965, pp. 341-342.
- In le Journal des débats, 18 mai 1882. (٨٤)
- Hourani (A.), op. cit., p. 118. (٨٥)
- Abduh (M.), *Traité de l'unité divine*, trad. française, Paris, Geuthner, 1925. (٨٦)
- Hourani (A.), op. cit., pp. 152-153. (٨٧)
- Cf. Hourani (A.), op. cit., p. 116. (٨٨)
- Cf. Abduh (M.), «Seul un despote juste assurera la renaissance de l'Orient», in Abdel-Malek (A.), ed., op. cit., pp. 62-63. (٨٩)
- Cité in Ben Achour (Y.), op. cit., p. 227. (٩٠)
- Ibid. p. 227. (٩١)
- Ibid., p. 229. (٩٢)
- Al-Bana (H.), «Le Credo des Frères musulmans», in Abdelmalek (A.), op. cit., p. 71; sur les (٩٣)
- Frères musulmans, cf. notamment Mitchell (R.), *The Society of the Muslim Brothers*, Londres, Oxford University Press, 1969; Carré (O.), Michaud (G.), *les Frères musulmans*, Paris, Julliard, 1983.
- Al-Banna (H.), art. cit., P. 72. (٩٤)
- Audah (A.), «Les Pouvoirs dans l'État islamique moderne», in Abdel-Malek (A.), ed., op. cit., (٩٥)
- 74-77.
- Al Mawdoudi (A.), *L'Organisation de la vie dans l'Islam*, ed. par l'International Islamic (٩٦)
- Federation of student organizations, Koweit, 1982, PP. 17- 19.
- Ibid., p. 18. (٩٧)
- Ibid., p. 18. (٩٨)
- Ibid., p. 19. (٩٩)
- Ibid., pp. 21 et 26. (١٠٠)
- Carré (O.), «Le Combat pour Dieu et l'État islamique chez Sayyid Qotb, l'inspirateur du (١٠١)
- radicalisme islamique actuel», *Revue française de science politique*, août 1983, p. 692.
- Al-Mawdudi (A.), op. cit., p. 23. (١٠٢)
- Carré (O.), art., p. 696. (١٠٣)
- Cf. Hourani (A.), op. cit., p. 248 et suiv. (١٠٤)
- Mousa (S.), «Credo d'un socialiste», in Abdel-Malek (A.), ed., op. cit., pp. 243-244. (١٠٥)
- Aflak (M.), «L'Unité arabe plus haut que le socialisme». ibid., pp. 222-223. (١٠٦)
- Laroui (A.), *L'Ideologie arabe contemporaine*, Paris, Maspero, 1967, p. 139 et suiv. (١٠٧)

الفصل الثالث

هل السوسيولوجيا السياسية الشمولية ممكنة

إن إلقاء نظرة مقارنة على الثقافات تكشف لنا عن مفاهيم مختلفة للسياسي بهذا الصدد؛ حتى يمكننا التساؤل حول امكانية وجود سوسيولوجيا سياسية شمولية في تصوّراتها الأساسية. وقبل البدء بإقامة مقارنات؛ من المجدي التساؤل اذا كانت قرون من التاريخ ومن التنظيم الاجتماعي لا تؤدي إلى تعددية نماذج عمل وفهم على التّأخيد الساذج الذي يطمح إليه المنظر المستند إلى نموذج واحد. فالمنظور التاريخي يوحي بأن هذا التفجّر يعود على الأرجح إلى تنوع أشكال التفكير التي كرّسها الفاعلون في مختلف الجماعات الاجتماعية لكيفية ممارسة السلطة. فالسلطة قد تظهر في كل مكان وأي مكان بالطريقة عينها: مُكرّهة، مُقنّعة، ممأسسة إلى هذه الدرجة أو تلك؛ لهذا يظل فهمها عرضة للإشكال. والأسئلة التقليدية التي يطرحها علماء الاجتماع، كما يطرحها الفاعلون السياسيون تحمل طابع هذا الإشكال: هل السلطة شرعية؟ من هو السيّد المؤهل لاستلامها؟ كيف نتوصل إلى تحديد معاييرها وضوابطها؟ هل يمكن أن نعارضها؟ كيف يمكن أن تنتظم الجماعة التي تمارس عليها؟ هل يمكن أن تُختزل السلطة إلى شكل سياسي قابل أن يكون شمولياً، نسّميه دولة؟

يبدو أن مسألة شرعية السلطة هي، بناءً لهذه القاعدة، أقلّ شمولية مما ندّعيه عادة. اذ تطرح مسبقاً فكرة هامة، تنطلق من المسلّمة التي تعتبر أن ممارسة السلطة يجب أن تتطابق مع فكرة العدل. إن مقدّمات كهذه تكشف الصلة الوثقى، صلة هذا التصرّو مع البناء المسيحي عن السياسي. وكما يسلم من يطبع السلطة البشرية بأنها عادلة، يجب ان يكون مبدأ العدالة الانسانية بالذات قابلاً للإدراك. والحال أن هذا المبدأ لا يتّخذ معناه إلا بشرط الإعتراف للانسان بقدرته على خلق العادل، عن طريق استخدام العقل، أو على الأقلّ بشرط تحقيق مدينة، على

الأرض، تتطابق مع عدالة الشريعة.

في الحقيقة، إن الخيار الأول خيار مقيّد، إذ إنه يُفضي أساساً إلى البناء الكنسي والاكويني، وإلى الحق الطبيعي حيث ينطلق هذا الخيار^(١). وأُسّس هذا الخيار هي بالمقابل أُسس واضحة: لقد استفاد الإنسان من تفويض السلطة له من قبل الله؛ فهو قادر على تحديد العادل خارج نطاق معرفة الشريعة، إلى حدّ أن حقّ الوثنيين الروماني يعتبر حقّاً عادلاً^(٢). لكن هذا النموذج من الفهم هو من النماذج المتشدّدة: إذا كان الله قد حبا الإنسان ملكة تقرير العادل، فإن كل سوسيولوجيا المدينة البشرية لا يمكن أن تكون إلا سوسيولوجيا معيارية. بكلام آخر، إن كل نمطية للمدن، ضمن ثقافة تقرّ بجوهر انساني للعادل، قد يتمّ وضعها حتماً بالنظر إلى شرعية أشكال السيطرة، أي بناءً على تطابق هذه الأشكال مع الصيغ المعتمدة عادة على الصعيد البشري. هكذا جرى فهم السياق البطيء لعملية المصادرة التي كان يقوم بها الأمير لمجموعة الوظائف السياسية التي كانت موزّعة حتى حينه، في الملكيات التي تشكّلت بدءاً من نهاية القرون الوسطى^(٣). وهكذا بدأت تتكوّن تدريجياً فكرة دولة الحق؛ وهكذا اغتذت عملية تشكّل الحق العام التي حدّدت هذه الرؤية الانسانية عن الشرعية ودعّمتها. والعلم السياسي بالذات لم يبق بمنأى عن كل ذلك، إذ وُضع في الغالب وطبقاً لهذا الارث، هذا النمط من التساؤلات ضمن محور تفكيره^(٤).

أما الخيار الثاني - الذي يستوعب العادل بتحقيق نموذج على الأرض موحى به - فهو الخيار الأكثر تعقيداً. هذا الخيار يمكن أن يردّ إلى مسلّمات ثلاث تنفذ كل واحدة منها إلى سوسيولوجيا خاصّة بها. المسلّمة الأولى قد تكون مسلّمة المماثلة مسبقاً، مماثلة الأمير بالإرادة الالهية، خاصية التواريخ التي تميّزت بالقوّة ونشدان السياسي؛ وفضل مثال لها هو النموذج البيزنطي. ضمن هذه الوضعية، تصبح مسألة الشرعية ثانوية، إذ أفعال الأمير تعتبر أفعالاً عادلة، ولا يمكن أن يعترض عليه سوى النخبة الدينية عند الاقتضاء، دون أن تتمتع بالصلاحيات اللازمة لوضع حدّ له. فلم يكن يُشغل بال أحد من القياصرة أمر شرعيته (قد نستطيع مطّ هذا النمط من الحكم، إنما يحذر شديد، لتوصيف صيغ - وظيفة الاتحاد السوفياتي الراهن).

فالسياسي يستمدّ شرعيّته من ذاته؛ وهذه طريقة مختلفة للتأكيد على أن مسألة الشرعية لم يحدث أنها كانت مطروحة؛ فمن الخطأ إذاً إعطاؤها معنى.

وهناك أيضاً مسألة أخرى ممكنة ألا وهي مسألة البناء المسيحي لمدينة الله^(٥). فوجود مدى زمني يشكّل، بعيداً عن أن يكون أساساً لتحديد بشري للعادل، شقاء يعتبر الانسان مسؤولاً عنه، وقد لا يكون هناك مجال له بالانفصال عنه إلا بإزالة الخطيئة الأصلية وبالعودة نحو الله. فمدينة «ثورة القديسين» مدينة شرعية بالجواهر. وفي أقصى الحالات، إذا كان من معنى لمسألة الشرعية، فإن الجدل حولها لم يحصل: فالمسيحية شرعية حتى ولو كانت توتاليتارية أو بكلام اصحّ، إنها شرعية لأنها توتاليتارية. فمدينة جنيف مع كالفن أو جنوب افريقيا مع اولئك الذين يطالبون بالتمييز العنصري يتشاركون نفس المسار^(٦).

كما أن هناك مسألة ثالثة قد تكون الأصعب، لكنها من وجهة نظر معيّنة قد تكون المسألة المطمئنة: السياسي هو شأن الافراد والارادات الفردية، إنما الطبيعة والجماعة والنظام العقلاني مسبقاً ليست سوى أوهام. فالارادات التي تتجابه وتتفاعل فيما بينها، لا يتمّ تجابهها وتفاعلها خارج الله، إنما وفقاً لمشيئته؛ وهي (أي الارادات) في توافقها وتحالفها وخلقها لقواعد التعامل فيما بينها، إنما تنتج نظام العادل القابل للتفكير^(٧).

لكن النسق السياسي المتطابق مع فكرة الذين بنوه بالتعاون هو نسق شرعي. عندها علينا التخلّي عن الحقّ الطبيعي، بحصر المعنى، للولوج إلى عالم الوضعوية: إن كل ما هو موضوع على أنه عادل بالتوافق الاجتماعي فهو عادل، وهو الشكل الوحيد المتلائم مع تعددية الإرادات الفردية. إنّه صيغة للفهم تشكّلت مع الإسمية الفرنسييسكانية واصبحت ناشطة مع الفردوية التي ميّزت تطوّر التاريخ الاجتماعي الانكليزي. إنّه صيغة للفهم اتاحت بخاصة تحييد الانحراف التوتاليتاري أو السلطوي للمسيحية اللوثرية. فحركة الإصلاح، التي أنكرت فكرة العدالة البشرية، أفضت إلى الرؤية اللوثرية لنظام سياسي قمعي - من ضمنه يمكن ان تسمح الدولة لنفسها فعل أيّ شيء، وهي المخولة إثبات شرعيتها - كما أفضت إلى الرؤية الكالفينية لنظام سياسي ثوري، لكنه نظام مسيحي وتوتاليتاري. لكن الثورة

الانكليزية شكّلت عائقاً أمام انزلاقات كهذه، وخاصة من خلال الخطاب المتزمت والصارم الذي دافع عن اطروحة الانسجام التي لا يمكن إلا ان تنوجد بين إرادة الناس والخطّة الالهية؛ وهكذا تمّ توطيد شرعية البرلمان تجاه تعسّف الامير^(٨).

فالثقافة الحديثة للشرعية تعود، في الواقع، إلى تمازج هذه الرؤى المختلفة، أكثر مما تعود إلى تفرّد احداها على حساب الأخرى، مع الحفاظ على جوّ التوتّر والإبهام فيما بينها. فالتاريخ الفرنسي يتميّز بالتداخل بين البناء الطبيعي الناتج عن التومائية الاكوينية، كما عن نظريات أخرى، والرؤية الفردوية الناتجة عن الفرنسييسكانية والتأثير الانكليزي، وهو التداخل الذي مازال حتى اليوم يجعل فكرة أن العادل يتحدّر من حقّ سابق على ارادة المشرّع، تتناوب مع فكرة أن العادل يعود إلى توافق الأفراد الحرّ. والتقدم في رقابة كل ما هو دستوري، وظلّ الحقّ الطبيعي المتفوّق على فكرة الأكثرية، تنافسا مع الإعلان المؤكّد أن الاقلية لا يمكن إلا ان تكون «على خطأ قانونياً» وأن قرار الأكثرية لا يمكن ان يكون إلا القرار الصالح مهما كان. ويبدو أن النسق السياسي الاميركي هو، على العكس، نسق مقسّم بين التوافقية والمسيحية، أي المفهوم الكلاسيكي المتعدّد المرجعيات، الحامل للشرعية، المتناوب مع مرجعية أكثر تطلباً وسلطوية، وخاصة في زمن الازمات، مرجعية قانون يعلو على إرادة البشر ويتحدّر، بطريقة نهائية، من التمثيل المثالي لمدينة متطابقة مع مشيئة الله. وتدلّ كثرة المرجعيات الدينية في الخطاب السياسي الاميركي إلى أنه لم يتمّ التخلّي عن احد الأبعاد الأساسية للمسيحية البروتستانتية وأن فكرة الشرعية، في الثقافة الأميركية، ليست وقفاً على الإرادات الأكثرية وحدها^(٩).

إن الجدل حول الشرعية، المعقّد وغير الواضح أحياناً، كان جريئاً في الثقافات الغربية. لقد نُقل هذا الجدل بتعسّف إلى اطار الثقافة الإسلامية، في حين أن هذه الثقافة تنكر تفويض سلطة الله إلى الناس، كما تنكر كل أساس لإستقلالية الإرادات الفردية^(١٠). فالقدرة البشرية لا يمكن ان تكون إلا اقلّ شأنًا بالنسبة للأمر الالهي. فالأمر الذي يمارس على الأرض لا يمكن أن يكون سوى فعل قوّة؛ وكونه كذلك

فهو هشّ وغير شرعي. وضمن هذا الإطار تتموضع أطروحة ابن سينا الكلاسيكية: الكائن الوجودي لا يمكن ان يكون إلا عابراً وهو لا يستمدّ سبب وجوده من ذاته، بل من الله وحده. ولأنه كائن بشري، لا يمكن ان تعتبر السلطة - القدرة شرعية: إنه يقدر أن يستخدم لمصلحته دليل الضرورة، وينبغي عليه أن يقبل، ضمن كل فرضية، بالسعي إلى الشرعية، أي بالتقرب من شريعة الله. السلطة - القدرة، للإنسان. والسلطة - السلطان، لله، ضرورة الأولى وشرعية الثانية: هاتان هما الفكرتان الأساسيتان المتعارضتان اللتان بنيتا ثقافة السياسي الإسلامية^(١١). نتيجة لهذا الواقع، لا يستطيع الفاعل والمعاين، ضمن السياق الإسلامي، ان يطرح المسائل كما كانت تطرح ضمن السياق المسيحي الغربي. على المفكر الإسلامي ان يبرهن كيف أن السلطة ضرورية أو كيف أن لا وجود لمن يعارضها أو يقضى عليه؛ وعلى الفاعل والمعاين ان يتساءل حول كيفية معرفة أن هذه السلطة - القدرة ترضي جهد الشرعية المنتظر منه، أي اذا كانت هذه السلطة - القدرة تتقارب من الشريعة ومن معرفة العلماء أو لا تتقارب منهما.

إنه لصحيح، أن انطلاقة المعارضة الإسلامية قد تعدّل معطيات المشكلة. فقد ينمحي دليل الضرورة أمام مستلزمات التطابق الأكمل مع الشريعة؛ مانحاً حينذاك لممارسة المعارضة شرعية أقوى من الشرعية التي لا يمكن أن يطمح إليها أي نظام سياسي قائم. وهنا في الواقع مكن التناقض: إن مرجعية تستند بقوة على مشيئة الله لا يمكن إلا أن تخفق كصيغة لشرعية يستخدمها نظام سياسي قائم، في حين أن كل فكرة تتناول تفويض أمير أو فرد تعتبر منكراً؛ فالتخلي عن دليل الضرورة لمصلحة دليل الشرعية الإلهية وحدها قد لا يغذي سوى المعارضة وحدها؛ قد يؤدي إلى الاعتراف للأمير بحق فتح باب الاجتهاد وبحق تشكيل حكومة، كما في ايران اليوم، من آيات الله والفقهاء (حكومة تعرف الشريعة)^(١٢)، القريبة أيضاً من التلفيق لدى عبده. إن هذا النموذج - الذي لم يتحقق إلا في ايران على عهد آيات الله - قد يعادل الإنزلاق نحو نموذج توتاليتاري للشرعية. لكن هذا الإنزلاق الممكن، عند الاقتضاء، في الثقافة الشعبية الإيرانية، التي تتميز بإضفاء قيمة على المراتب الدينية، هذا الإنزلاق يبدو أنه قد أخفق في أكثر من مكان في

العالم الإسلامي برفض الاعتراف لسلطة مخصصة باحتكار المعرفة الدينية. وكل طموح لإرساء سلطة شرعية يُجابه، ضمن ثقافة اللاتفويض، بالمعارضة من قبل رجال الدين، الذين يودّ كل واحد منهم ان يُبرز معرفته الخاصّة. هذه المعارضة من قبل «المقاولين الصغار المستقلين»^(١٣)، كما يستقيهم الكثيرون، خدمت بقوة الحركات الإسلامية لتفويض سلطة العلماء مساعدي السلطات القائمة؛ وقد نستطيع ان نراهن على أن هذه المعارضة ستستخدم، بدورها، من قبل أولئك الذين يسعون للوقوف في وجه نظام ذي طبيعة إسلاموية. إنه لمن العبث بذل الجهد لإكتشاف صيغة تُحدّد، ضمن الثقافة الإسلامية، فكرة السلطة الشرعيّة، الأمر الذي قد يضطرّ المراقب كما الفاعل للإكتفاء بفكرة الشرعية والجهد والنزوع نحو نموذج مثالي لن يتمّ بلوغه، وهو النموذج الذي يجعل اللجوء إلى فكرة الضرورة، الفكرة الوسيطة، امراً حتمياً.

إن ما يعزّز عدم ثبات فكرة الشرعية في الثقافة الإسلامية هو غياب مقولتين تعتبران بديلاً لها في الغرب: مقولة السيادة ومقولة التمثيل. نصادف الأولى ضمن بناء سياسي واللذين يتخذان معناهما ضمن الثقافة المسيحية. البناء الذي ينطلق من فكرة الطائفة وينحو إلى جعل الطائفة كلاً متراصاً سيّداً. فالطائفة، بالنسبة للقديس توما، موجودة ككيان طبيعي؛ وكونها كذلك، فهي طبيعياً سيّدة، باستقلال عن كل أساس تراتبي؛ وكونها مركز السلطة الطبيعي، فهي تفرض نفسها أيضاً كسلطة تشريعية^(١٤). أما إذا انطلقنا من الرؤية الفرنسييسكانية القائلة بالإرادات الفردية، فإن الإتفاق التعاقدي الذي يتمّ بين هذه الإرادات يشكّل بدوره هذه السيادة. والجدل الذي نشأ حول هذه المسألة في القرون الوسطى، كان، في الحقيقة، محدوداً، كما يشير إلى ذلك كارليل: ضمن المفهوم الروماني، الأمير هو السيّد كونه ممثلاً للطائفة، أو بالتوافق مع التقليد الاقطاعي هو يمارس السلطة، برضى «العظماء»، ممثلي الطائفة^(١٥). ففي الحالة الأولى كما في الثانية، السيادة كسلطة نهائية تعود إلى الجماعة البشرية؛ واراقتها هي الأساسية، بمعنى أنها مستقلة عن كل معرفة تعلو عليها.

على هذا الأساس، نستطيع القول إن السيادة والتمثيل مترابطان ضمن ثقافة

السياسي في القرون الوسطى،^(١٦) على الصعيد الوظيفي كما على الصعيد العضوي. على الصعيد الوظيفي، لأن الأمير كان يعتبر ممثلاً للطائفة، وبإسمها يضطلع بوظيفته التشريعية. وعلى الصعيد العضوي، لأنه يمارس سلطته برضى ممثليه، «العظماء» منهم، والأسياذ والأعوان أو البرلمانين.

هذه المسلمة المزدوجة لا يمكن ان تنقل كما هي إلى اطار الثقافة الإسلامية. فالله هو وحده السيّد المطلق، وفكرة السيادة الشعبية لا معنى لها.^(١٧) فالإنسان لا يستطيع ان يحدّد بطريقة مستقلة لا القانون العادل ولا السلطة العادلة: إن الفرضية التي تبغي ان تجعل من الانسان السلطة النهائية تفقد من حيث المنطلق كل دلالة. لكن وفي الحالات القصوى يمكن ان تعلق فكرة السيادة بإجماع الآلهة، وهو الإجماع الذي يعترف به بعض مدارس الاجتهاد وتعتبره مصدر الحق. إنما هنا من المناسب ان نحترز؛ أولاً لأن الإجماع لا اساس نظرياً له إلا اذا كان يعبر عن مشيئة الله، وليس عن مشيئة الناس حصراً. وثانياً لأن إجماع الطائفة، في التطبيق، يتقلص إلى إجماع العلماء؛ وهذا يعني بوضوح أن الإجماع يردّ إلى أكثر مما يردّ إلى سلطة وانه يستبعد، ضمن كل فرضية، فكرة السيادة الشعبية.

وتتخذ فكرة التمثيل، بدورها، دلالة خاصة. فهي ليست موجّه السيادة بل هي بالضبط مصدر الشورى. فالمجلس إذن لا يملك سلطة التشريع، وهي لا تنتمي إليه، ولا سلطة الإشراف على السلطة التنفيذية، وهي لا تمارس إلا استناداً إلى العرفان وليس استناداً إلى تكليف. إن السلطة التنفيذية لا يمكن، بدورها، ان تتباهى بصفة السيّد ولا بصفة الممثل. فالامير، القدرة التنفيذية أكثر منه السلطة التنفيذية، كان يمكنه ان يتجنّب الواجبات المتعلقة بنظريات السيادة الشعبية، لكنه بالمقابل لم يكن يستطيع أن يتصرف، لصالح افعاله أو لحساب بقائه إلا بانتهازية وصلابة أو بحنكة. من هنا يمكن فهم بعض التراجعات والانكفاءات المريحة والمقبولة التي حاولها بعض الاتوقراط التحديثيين في العالم الإسلامي: فالاتوقراطي ذو الطبيعة التنموية كان يترر النظام السياسي بالإستناد إلى هدف الإنطلاقة الاقتصادية؛ وذاك الذي يعتمد على النموذج القومي كان يترر دور القائد بالحاجة لمقاومة الأجنبي المعتبر «امبريالياً» أو «كافراً»^(١٨). والاتوقراطي ذو النزعة العسكرية

كان يستند على حجة الفتح (كما فعل المغول في الماضي) أو يستند راهناً على حجة القوة أو الأهلية للحفاظ على النظام؛ أمّا صاحب النموذج القبلي، فإنه يعتمد على الرؤية الخلدونية عن أهلية القبيلة على خلق مركزية سلطوية أو على استثمارها^(١٩)؛ وأخيراً صاحب النموذج الديني كان يلجأ إلى الأصول البنوية للأسرة الحاكمة (الصفويون في إيران أو العلويون في المغرب) أو إلى موافقة العلماء^(٢٠). في أيّ من هذه الحالات لم يستطع الحاكم ان يدّعي صفة السيّد أو صفة ممثل السيّد ولم يستطع أن يحمي نفسه من خطر انبعاث معارضة تطعن في دوره.

والحال أنه ينبغي التسليم، استناداً إلى الممارسات الإصلاحية والتجديدية، بأن كل محاولة تهدف إلى زرع فكرة السيادة الشعبية تؤدي إلى صيغ مركبة، إن لم تؤدي إلى الفشل؛ وتصبح خاضعة بخاصة إلى مبادرة التيارات الناشئة عن الاشتراكية الغربية أو المسيحية؛ وهي تيارات تندرج إلى هذا الحدّ أو ذاك خارج اطر المرجعيات الإسلامية. لقد فشلت تجارب سيادة الشعب وسيادة الأمير، فغياب الأولى يلطف على الأرجح النتائج الناجمة عن غياب الثانية أو يخففها، لكن هذا الغياب يطرح بحدة، ضمن سياق الحداثة، مشكلة التجديد.

إن احد التجليات الملموسة لهذه المشكلة تبرز على مستوى الحقوق والقوانين. فالوظيفة التشريعية تتلاءم ، بشكلها الأفضل، مع التجديد ضمن التاريخ الغربي اذ القوانين تُسند إلى العقل أو إلى العرف. ففي النموذج الطبيعي، يقوم حكم القانون على اكتشاف نظام طبيعي بواسطة العقل؛ هذا يعني تشريع كل شكل من اشكال التكيف مع تحديات الحداثة. وفي النموذج الوضعوي، تتم عملية إعداد التشريعات تعاقدياً بالإستناد إلى توافق الإرادات^(٢١). لقد استخدمت الدولة الغربية كثيراً هذه الوظيفة من أجل بناء نفسها كما من أجل بنية الفئات الاجتماعية أو إصلاحها، تمشياً مع رؤيتها الخاصة للحداثة لتعزيز بناء المجتمع المدني.

غير أن الثقافة التشريعية الإسلامية تنتسب إلى مفهوم مختلف كل الاختلاف^(٢٢). فالقانون لا يسته الفاعلون الاجتماعيون، ولا عقول هؤلاء ولا إراداتهم، إنما، يُسنّ فقط بإرادة الله المطلقة. فعملية إعداد القانون ترادف، إذاً وخاصة السعي لمطابقته مع نظام الشريعة: فكلمة شريعة تعني طبقاً للإشتقاق «ورود

الماء والنهل منه» وكلمة حق تعني كذلك «الصَّحَّة والصدق». فالحق لا يكون شرعياً إلا إذا كان صادقاً أي إذا تطابق مع الحقيقة، والحقيقة لا يمكن إلا أن تكون موحى بها.

إن إحلال معيار الصدق على هذا الشكل محلّ معيار العقلانية شكّ عائقاً أمام تحقيق عمليات التجديد الاجتماعي. لقد اصطدم التجديديون - وخاصة محمد عبده - والإصلاحيون - بطريقة أكثر اختلافاً - بالمقاومة التي واجهتهم بها مجموعات الشرعية الرافضة عمل الرجال والأمراء. إنما تجدر الإشارة إلى أن هذا العائق لم يكن كلياً؛ إذ منذ العصور العباسية، كان الفقهاء والمشرعون يسلمون بإمكانية سنّ معايير حيث تصمت الشريعة، وبعدم قدرة على استنباط أيّ توجه عملي منها، تجاه معطى جديد. لكن هذا النمط من الإعداد لم يكن يعتبر دليل شرعية إنما فقط دليل ضرورة^(٢٣).

لقد استخدم الفقهاء هذه الصيغة بكثرة في إعداد بعض اجتهاداتهم. وقد تطوّر دورهم بسرعة باتجاه عمل تحكيمي بين احترام لا جدال فيه لشريعة الله، وهو احترام يجب أن يشدّ إليه كل الحالات القابلة أن تكون خاضعة للشريعة، وبين الأخذ بعين الاعتبار حالة الضرورة التي يمكن أن تقود القضاة للموافقة على بعض الممارسات التي تكون المعايير التجريبية لحياة الناس اليومية قد أدّت إلى اعتبارها ضرورية. ففكرة الحق لم تنتظم على هذا الشكل نظراً لمقولة معينة خاصّة بها - وهو الدور الذي رسمته فكرة الإنصاف في الغرب - بل نظراً للتأرجح المستمر بين الصادق والضروري.

وقد نجد الأمر نفسه ضمن عملية الإعداد التشريعية. بالطبع لا يمكن أن يتمّ «إعداد» القانون، لأنه قانون موحى به. فالمشرعون، حتى الأكثر تزمناً منهم، كانوا قد ميّزوا، في العهد الكلاسيكي، بين الشريعة، الدين الموحى به والسياسة، المعيار الذي يخلقه الأمير. فالسياسة يمكن أن ينتجها الإنسان، في حال عدم وجود الشريعة، لكن بشرط ألا تتعارض مع هذه الأخيرة. فالسياسة قد تكون مسوّغة بالإستناد إلى ضرورات ممارسة السلطة، لكن عليها أن تضع نصب أعينها الغاية النهائية، غاية خدمة الخير العام. فالتفاوت بين الشريعة والسياسة لا يعود إلى تراتبية

المعايير فحسب، كما نتبين ذلك من خلال القانون الروماني، بل إلى اختلاف في الطبيعة، يُحيلنا إلى صيغتين من صيغ مفهوم المعيار ومفهوم الطاعة المرتبطة به (٢٤).

هذا الفارق بين السياسة والشرعية ظلَّ يُقدّم عليه الدليل عبر تاريخ العالم الإسلامي، إذ نشأت من هذا التفكير حول الضرورة، مقولة القانون، مع الممالك ومع العثمانيين لاحقاً، القانون الذي يغيه الأمير وليس القانون الذي يوحى به الله. والحال أنه لأمر ذو دلالة أن تظهر بدايات الحق العام على هذه القاعدة، وأن يصبح الأخذ عن الغرب مسوّغاً في ميدان قوانين التجارة أو، بدرجة أقل، في ميدان القوانين المدنية والجزائية. فالبدعة لم تحصل فقط عن طريق الأخذ عن الخارج، على الصعيد القانوني، بل الأخذ كان يتم على قاعدة فقدان المعلن للشرعية؛ ولم تكن القوانين الجديدة تستوعب وتقدّم إلا كونها قوانين ضرورية ولا تتمتع بصفة كونها قوانين عادلة. ولن تصيبنا الدهشة، ضمن هذه الظروف، إذا كانت القوانين المستوردة من أجل حاجات الحداثة قد استقطب حولها أفعال المعارضة وخطاباتها، أفعال وخطابات التجديدين في الماضي والإسلاميين في وقتنا الراهن.

وهكذا تحوّل «القانون الحديث» رغماً عنه، إلى رهان مستمر ضمن علاقات السلطة أو ضمن إطار الجدل السياسي، كما تبين ذلك قوانين الأحوال الشخصية، في مجمل بلدان العالم الإسلامي. وهذه هي إحدى العقبات الأشدّ خطراً في صرح بناء الحداثة، وهذا هو الأساس الأكثر فاعلية من بين أسس عمليات مقاومة التغيير الاجتماعي. من البديهي القول إن الثقافة الإسلامية ليست أكثر محافظة من الثقافات الأخرى، كما من المسلم به أن ليست الوثيقة الخاصة بالمستند الديني هي التي تعيق عمليات التجديد: العنصر المؤثر يردّ، أكثر ما يردّ إلى السهولة التي بها يصبح كل قانون انساني، فقد شرعيته، مثاراً للجدل وحجة للإعتراض، ورهاناً في النزاع السياسي.

لقد تشكّل القانون الروماني - الألماني في بداية الألف الثاني، بسبب انحلال الأخلاق والمعايير الاجتماعية، انطلاقاً من الإعتقاد أن البرّ والمحبة لا يكفيان

لمواجهة تجمّعات الحداثة التي كانت تشكّلها المدن^(٢٥). مذ ذاك وجد هذا القانون نفسه ممزقاً بين الطبيعة والوضعية، وعانى في الحقيقة من الصراع المستمر بين الشرعيتين المتنافستين، وسعى إلى تقديم حلول. لكن القانون الإسلامي، الذي ظلّ على الدوام في وضعية تجاذب بين الحقيقي والضروري، عانى على الأرجح من الإفراط المضاد الذي كانت تغذّيه شرعية لا يمكنه بلوغها وضرورة تجعل معاييرهِ موقّنة.

هذا البناء لفكرة الحقّ في الثقافة الإسلامية، المرتبطة بنفي مبدأ السيادة، يعطي نشاط المعارضة الاجتماعي توجّهاً ملتبساً لا تستطيع مقولات السوسيولوجيا الغربية التقاطها إلا بشقّ النفس. فالمعارضة في التاريخ الغربي شقّت طريقها من ضمن امتداد حقّ السيادة وانطلاقاً من المسلّمة أن الأمير يستمدّ سلطته من طائفة الرجال، عن طريق التفويض أو التمثيل؛ هذه الطائفة التي ينبغي أن تشارك في ممارسة السلطة، على مختلف المستويات. ولقد كانت هذه الأطروحة مقبولة قبل تشكّل نظرية الديمقراطية التمثيلية؛ لأنّ القديس توما الاكويني بالذات تطرّق إلى هذه المشاركة الطبيعية للطائفة في ممارسة السلطة^(٢٦). فالمفهوم الروماني - الألماني عن الحقّ جاء ليصون ويحمي ويحدّد حقّ المعارضة هذا. واقتصر المفهوم على جعل حقّ المعارضة رسمياً، لأنّه ربط جهاراً طاعة الأمير باحترام قواعد العدالة من قبل هذا الأخير^(٢٧)؛ هذا من جهة، أمّا من جهة أخرى، فإنّ هذا المفهوم احتوى حقّ المعارضة، اذ سلبها كل أساس؛ ما دامت السلطة تمارس طبقاً للقانون. هذا التوازن لم يتغيّر كثيراً من مدرسة فكرية إلى أخرى، فهو قد كان موجوداً ضمن نظرة طبيعوية متطرّفة بقدر ما كان موجوداً ضمن منظور يتمسّك بالتقاليد، حتى لو كانت النظرة الأولى تقيم تفكيرها على الحقّ الموجّه نحو المعارضة، بينما النظرة الثانية تعطي، على العكس، أهميّة أكبر للتعبير عن الإرادات.

ومن المناسب أيضاً أن نشير إلى أنّ وظيفة المعارضة تنحو إلى التقارب مع الوضعوية المغالية اللوثرية التي تدافع عن سلطة الدولة جاعلة معيار الشرعية نسبياً.

لكن المعطيات في الثقافة الإسلامية تبدو مقلوبة: تفرض الشريعة نفسها ليس كونها منظّماً للمعارضة، بل على العكس كونها أساساً رئيساً لإعادة طرح مسألة

سلطة الأمير^(٢٨). فالأمر الذي لا يمكنه، من حيث التعريف، أن يبلغ فكرة الحقيقة الموحى بها، هو محطّ عمل المعارضة. أضف إلى هذا أن التفاوت بين الحقّ الإيجابي الضروري والشرعية هو في الغالب الذي يشكّل البؤرة الرئيسة لتعبئة الجماهير المعارضة: نستطيع أن نلاحظ ذلك اليوم من خلال الحركات الإسلامية، كما كنا قد شاهدنا في العهد الأموي.

بكلام آخر، يمكن القول إن عدم وجود مبدأ السيادة يجرد هذا النشاط من قسط من محتواه: إن عمل المعارضة الاجتماعي لا يتغذى بالمطالبة بممارسة السلطة ولا بعملية خلق سياسة بديلة؛ إنه (أي العمل الاجتماعي) ينحصر بالمطالبة «بتجديد دفع» الدم في السياسة، هذه المطالبة التي تصبح، في أحسن حال، ركيزة التعبير عن المصالح أو صيغة التعبير عنها، هذه المصالح التي يصعب «تفعيلها» و«إبرازها»، إذا ما استخدمنا التّصورات الكلاسيكية لعلم السياسة. لهذا قد تنزلق المعارضة بسهولة باتجاه الهياج الشعبي ونحو إعادة طرح مجمل السياسة التي يقودها الأمير؛ فالمعارضة بالمقابل لا تصل إلى مستوى بناء نفسها كمطلب، مع الصفة المزدوجة التي تشكّل طابعها المميّز وعاميّتها في الثقافة الغربية: من جهة خصوصيتها، ومن جهة اعتبارها بديلاً سياسياً^(٢٩).

إن هذه المميّزات الخاصة بالثقافة الإسلامية تسمح باستيعاب التوتّرات التي انتظمت حولها ممارسة المعارضة، خلال التاريخ. فهي (أي المميّزات) قد دفعت الأمراء وبطاناتهم للذود عن ممارسة السلطة تجاه إعادة الطرح الدائمة لمسألتها، التي كان يخشى أن تؤثر على هذه الممارسة. وضمن هذا الإطار يمكننا أن نفهم بشكل أفضل الانتظام الذي كان يُطرح به دليل الضرورة الذي كان يربط عادةً، الفاعلون والمنظّرون بالبلاغ المستعر عن خطر الفتنة، الذي يشكّل صدى للتهديد بالفوضى، التي يعتبرها اللاهوت الإسلامي النتيجة الحتمية للنقائص والحدود التي تحكم كل عمل بشري. بالطبع يمكن القول إن السلطة جائرة، لكن جورها يشاؤه الله (وهو دليل كلاسيكي عرف لوثر كيف يستخدمه):

إذاً ليس من المقبول أن نواجه السلطة بحقنا في المقاومة، وهو أمر لا يقرّه الإسلام، ولا أن نجابهها بالطغيان والعنف، وهو أمر لا يمكن أن يمارس ضد

في مقابل هذا الخطاب، خطاب السلطة، انبنى خطاب المعارضة على قاعدة مرتكزات أخرى صلبة، والتي أصبحت ممكنة ضمن تشكّل الثقافة الإسلامية. فالفكرة القائلة بأن السلطة تُفسد، وهي الموضوعة المعروفة في الغرب والتي تعيد إنتاج صورة الملك الطيّب والوزراء الفاسدين، هذه الموضوعة ناب عنها، ضمن إطار الارتقاء في المعارضة، موضوعة الأمير الذي أفسده مهامه. واستتبع هذه اليقين بأن كل سلطة، غير عادلة طبيعياً، لا يمكن إلا أن تكون ظلماً^(٣١)، وبالتالي فهي تتطلب إعادة نظر بالنظام السياسي، بإسم الحقيقة الإلهية: فالسيطرة ليست سوى مكابدة، وما على المؤمن إلا المفارقة عنها، إما بالهجرة وإما «بالجهاد في سبيل الله». فالجهاد في سبيل الله يشكّل المحور الأساس لتنظيم المعارضة؛ فالأمير غير العادل يتمثل مع الكافر، ونظامه يتمثل مع الفوضى (أي الفتنة) ومعارضة هذا الأمير واجب ديني تعتبره الحركات الإسلامية شرعياً، استناداً على مقولة الجهاد^(٣٢).

هذا التوتر بين خطاب السلطة وخطاب المعارضة يكشف ميزتين ثقافيتين أساسيتين. من جهة، إنه يكشف التوافق الفاعلين الاجتماعيين حول ما ينبغي أن تكون عليه المعارضة، ما هي حدود عملها وما نطاق هذا العمل، وهو الأمر الذي يتفاير مع القوانين المعقنة والمدونة التي تميّز المدى الثقافي الغربي، حول هذه النقطة. ومن جهة أخرى يجعلنا ندرك أن المعارضة لا يقوم قوامها إلا بالخروج من اللعبة السياسية المؤسسية، ألا بالاستناد على شرعية خارجية عنها، وهي لا تحقق ذاتها بطريقة كاملة إلا عن طريق تجاوز المصالح الخاصة في عملية ممارستها لنقد السياسي نقداً شاملاً. وهكذا يبدو أنه في مقابل النموذج الغربي عن «ثقافة المطالب»، هناك في العالم الإسلامي «ثقافة الهياج»

هذه الشمولية، شمولية المعارضة، تكشف بالتالي عن اختلال قوي يؤثر على مفهوم التشكّل الاجتماعي. فالتمثل الأحدي لمبدأ التوحيد يوصّف أفضل من أي شيء آخر علاقة الفرد بالجماعة الاجتماعية التي ينتمي إليها. من جهة، لا يمكن أن تكون الجماعة سوى الأمة (أي طائفة المؤمنين)، وهو الأمر الذي يفرغ من

معناه كل قمايز للإجتماعي على أساس قطاعات النشاط. ومن جهة أخرى لا يمكن ان تتجزأ الجماعة، عن طريق النزاعات، ولا حتى عن طريق التفرق في أقطار. اذاً هناك الكثير من المظاهر التي تتميز عن التاريخ الثقافي الغربي.

إن دينامية التمايز ضمن اطار المغامرة الغربية، تغتذي بخروج السياسي من الديني، بالبناء التدريجي للمدى السياسي، كما تغتذي بخاصة من المدى الاقتصادي الذي يعتبره ك. بولاني K. Polanyi العلامة الدامغة للحدثة الغربية، كما يعتبره الطوباوية التي تطبع بطابعها توجه الممارسات الاجتماعية أكثر مما تطبع طبيعتها الحقيقية^(٣٣). لكن هذا التوجه، في تاريخ العالم الإسلامي، كان يعتبر امراً مستهجناً وقبيحاً؛ ولا يعود ذلك إلى كون الممارسة المركنتيلية أو الرأسمالية كانت غائبة، بل لأن مفهوم النظام الإجتماعي - والسياسي - المنظم وفق قوانين السوق، كان على الدوام مفهوماً مداناً من قبل نظرة كانت تستبعد استقلالية الاقتصادي كمقولة نوعية من التفكير والعمل.

وإنه من قبيل العبث البحث عن معادل، داخل التاريخ الإسلامي، لكتاب ماندفيل Mandeville «أسطورة النحل» الذي يهزأ فيه من الاخلاق والاقتصاد ويفككهما إلى حدّ معارضتهما^(٣٤). لكن هذا لن يعيق، بالطبع، نمو قطاع رأسمالي خاص، بل سيجعل له دلالة خاصة، تزيل من نفس الفاعل السياسي، حتى ضمن الأنظمة المحافظة، كل شعور بالواجب، وتمدّه بالحرية الكاملة في ممارساته المالية المحدثة.

هذه الثقافة اللاتميّزية تجعل المطالبات بالمساواة أكثر سهولة، وهي المطالبات التي تمتدحها فلسفة العدالة الاجتماعية والتي يعيد إنتاجها الخطاب الإسلاموي؛ هذا الخطاب الذي يعيّن حدود إمكانية تحويلها إلى مصالح فتوية ونوعية، على غرار المفاهيم التعددية الغربية. هذا المظهر الأخير يساهم دون شك في الحفاظ على فكرة المطلب وعلى تطبيقها - وعلى نماذج النسق الذي يرافقها - بعيداً من الحقيقة الاجتماعية والسياسية للعالم الإسلامي.

إن التقليل من قيمة فكرة تجزئة الجماعة الدينية يتبع الاتجاه نفسه. فالتوجهات الأحادية للثقافة الإسلامية، في عملية تصديّها للتأويلات التعددية، تعيق كل مؤسسة

للصراع، وتعتبر ذلك تعبيراً عن الفوضى، ولا تنظر إليه كونه صيغة شرعية للتفاعل الاجتماعي؛ لذا ينبغي أن يسعى العمل السياسي إلى تقليصه. هذه الفكرة، والتي نجد مثيلاً لها في البناءات الفكرية العضوانية التي سادت خلال القرن التاسع عشر في الغرب، هذه الفكرة تشغل موقعاً مركزياً في العالم الإسلامي: فالإصلاحيون، والتجديديون والإسلامويون والعلمانيون يمتدحون الإجماع وإرادة التعبير عن وحدة الأمة، إن بواسطة الحزب الواحد أو القائد أو بالرجوع إلى الأمة.

وهكذا نجد أن فكرة الأمة هي التي كانت توضح كل ما هو غامض^(٣٥). وهي الفكرة التي لا يمكن تقبلها بسهولة لأنها توحى بتجزئة الأمة وبأقلمة السياسي، وهو الأمر الذي كان يتعارض مع التجربة القبلية كما مع التطلع التوحيدي؛ لكن فكرة الأمة دخلت ضمن اطار الممارسة السياسية في العالم الإسلامي، لأنها مهّدت السبل للتحرّر من وصاية الكفرة، وفتحت باب التعبير عن إجماعية تستوي فيها كل الطبقات؛ كما فتحت الباب أمام الاعتراف بالسيادة على الصعيد الدولي؛ وقد تُرجم هذا الاعتراف بالحصول على مقعد في الأمم المتحدة. هذا الانشداد إلى النموذج المهيمن أثر بشدّة على الخطاب القومي وعلى الممارسة القومية، خطاب ممارسة الرجالات الحريصين على عدم تدمير المرجعيات خارج الأقطار، لصالح فكرة الجماعة العربية الكبرى.

وهكذا تصبح الأمة هي هذه الكلمة النفعية المتعدّدة المعاني التي نُلبيسها طوراً معنى الهوية الخاصّة للدول - الأمم، وطوراً آخر هوية الأمة العربية أو الأمة الإسلامية. ولقد كان هذا البناء يأخذ بعين الاعتبار تعقّد إستراتيجيات بعض الحركات، امثال حركة البوليساريو Polisario التي كانت تدعو إلى تضامن الجماعة الإسلامية وإلى الاعتراف بالهوية الوطنية وفق الأصول الغربية. هذا البناء كان يستمدّ القسط الأكبر من شرعيّته من الخريطة الراهنة للدول ومن النظام الدولي المرتبط بشكل مستتر بهذه الخريطة...

وهكذا نجد أن مقولة الأمة تتطلب إعادة نظر في بعدها الاقليمي حين تطبّق في العالم الإسلامي. وكذلك هي الحال بالنسبة للمميّزات الأخرى التي تشكّل، بطريقة كلاسيكية، هذا العالم الإسلامي^(٣٦): فكرة مفاضلة السياسي، وهي الفكرة

التي بأن فشلها، ليس في علاقتها بالديني فحسب، بل ضمن محاولة التفكير في العلاقات بين مختلف قطاعات العمل الاجتماعي؛ فكرة المؤسسة؛ لأن الروابط بين الحكام والمحكومين لا تشكّل مدى للشرعية ولا تخلق حقوقاً أو قوانين، بل هي مجرد علاقات قوّة تحمل بهذا الخصوص الطابع المؤقت؛ وأخيراً فكرة الشمولية، لأن وظيفة الدولة تقوم، بالتناوب، على نشر النموذج الديني، المخصوص بالجواهر، أو تقوم على الإدارة البسيطة للنظام الاجتماعي المعطى، أكان هذا النظام عسكرياً أم قبلياً. هذا هو إذاً المعنى المعطى للدولة، والذي يعني حسب أصل الكلمة «الدورة السلالية». وفي مقابل النموذج الغربي عن السلطة السياسية المؤسسة التي تطمح للعمل لصالح المصلحة العامة، بعيداً من المصالح الخاصة، نجد في العالم الإسلامي، مجموعة من علاقات القوّة التي لا تستمدّ صفتها من السياسي الآ بالتخصيص وليس بالطبيعة. فالسياسي، الذي هو قبل كل شيء وظيفة قبل أن يكون مدى خاصاً، قابل هكذا أن يضطلع به أي فريق أو أي فاعل اجتماعي خاص.

بالطبع إن فكرة المصلحة العامة، التي تردّ عادة إلى فكرة الخير العام، ليست غائبة عن الثقافة الإسلامية. بينما هذه الفكرة تردّ صراحة، ضمن الثقافة الغربية، إلى فكرة الإنتاج الذي تقوم به الدولة وهي الفكرة التي تؤسّس بالتالي شرعية الدولة؛ فهي تبدو في العالم الإسلامي بمثابة مقولة مبنية قبلاً، وتحديدتها لا يفترض أي مكان خاص ولا يؤكّد أي سلطان نوعي؛ فالسهولة التي بها تستخدم مقولة الحكومة ومقولة الدولة، كما تستخدم في الغالب الواحدة محلّ الأخرى، تكشف ضعف الدقّة في فكرة المصلحة العامة أو الخير العام ضمن بناء المدى الذي قد يكون مكرّساً جهازاً لتهيئة هذه الفكرة وللتعبير عنها.

يمكننا أن نستفيض في الكلام على هذه الفروقات وعلى نتائجها^(٣٧). لكن المهم لا يكمن هنا: المسألة الأساس التي تبقى مطروحة هي مسألة الطابع الجامد لهذه المقارنة. ما هي الطبيعة الحقّة لهذا الوصف المتباين بين الثقافات؟ هل هو إلقاء الضوء، بشكل خاطف، على صورتين مأخوذتين بلحظة معيّنة؟ هل هو تصوّر مشوّه أو مجمل ناجم عن فلسفات سياسية قائمة أو متجاوزة؟ إن الاعتراضين

مطروحان في الغالب أمام التحليل الثقافي، المتهم بجعل النماذج خالدة، وهي التي لا تنفك تتطور والتي يعيد طرحها والنظر فيها الفاعلون أنفسهم. كي يصبح هذا النقد شرعياً، فإن الخطاب حول التحديث، يسلم - أو يسعى ان يبين - أن معطيات المجتمع الصناعي قيد البنيان، والموجات الثقافية الدولية، بصورة عامة، تنحو كلها إلى إعادة النظر ب «الهويات الدائمة»، وذلك عن طريق جعل، على الأقل، بعض الأشكال السياسية شاملة وكلية.

يبقى علينا أن نبين الارتباط الوثيق بين الاعتراض والموضوع. ويقتصر هذا القسم الأول على قضية مزدوجة، نزعم أننا قد بيتناها. من جهة، إن البناءات السياسية متعددة تاريخياً، وهي ما تزال متباينة، ولا يمكن للسوسيولوجيا السياسية الغربية أن تقنعنا عكس ذلك، حتى ولو قلصت الحقيقة السياسية إلى تمثّل تصوّري وحيد. بالطبع إن هذه التعددية ليست جامدة، لأنها مطروحة حكماً كواقعة من التاريخ، لكنها (أي التعددية) دون شك ترمي بثقلها على كل عمل جديد، منظور إليه ومدرك على أنه عمل خاص. ومن جهة أخرى، إن التاريخ المعاصر لنظريات السياسي في العالم الإسلامي بين فشل محاولات التركيب الثقافي، كما بين الإنعاش الدوري - والمتعاضد دون انقطاع - لإرادة العودة إلى صيغ مفهوم السياسي النوعية الخاصة^(٣٨). اصف إلى هذا أن الخطابات السياسية التي يمكن أن ينظر إليها كونها مسكونية، هي بالتحديد تلك الخطابات التي تتموضع عمداً خارج كل مرجعية إسلامية، وهي خطابات متأثرة بالمسيحية أو بالماركسية.

مع ذلك تبقى هناك مسألتان مرتبطتان الواحدة بالأخرى. ألا يظهر التقارب في الممارسة والتطبيق، بعيداً عن الخطابات والتوجه؟ ألا يمكن لهذه الاختلافات في التوجه أن تؤدي إلى نموذج إسلامي عن الحداثة يشكّل بديلاً عن نموذج المجتمع الصناعي الغربي؟ إن شمولية بعض الممارسات المعاصرة لا تثير أبداً الشكوك، ما دامت التحديات في كل مكان من طبيعة واحدة، ولن ندهش إذا ما كانت هذه الشمولية قد قلّ تطبيقها أو أسيء على الصعيد الثقافي. ألا يؤدي الخلط البطيء لهذه الممارسات الجديدة، الشاملة في قسم منها، ولهذه النماذج الثقافية، الثانية في اختلافاتها، ألا يؤدي تدريجياً إلى بروز أشكال نوعية خاصة من الحداثة، يمكن

أن يبقى توجّهاً، مستتراً على فاعليها الحقيقيين؟ هذه الأشكال الجديدة من الحداثة، التي حُدّدت تجريبياً وشكّلت مصادر ابداعات ثقافية لاحقة، ألا تتبع المسار الذي كان مسار الحداثة الغربية، التي تكوّنت بدايةً من الممارسات، وتشكّلت لاحقاً من تكيّف المعطيات الثقافية الكبرى؟ ينبغي ان نتفحص هذه الفرضية عن طريق مقارنة صيغ النمو، ثم صيغ الرفض التي تهيأت ردّاً على الإستراتيجيات التي نشرها الأمراء.

الهوامش

Le Bras (G.) et al., Histoire du droit et des institutions de L'Église en Occident, Paris, Sirey, (١) 1965, t. VII, «L'âge classique», P. 369 et suiv.; Aubert (J. M.), «Évolution de la réflexion catholique sur le droit naturel», in Jacob (N.) et al., op. cit., p. 202 et suiv.

Post (G.), op. cit., p. 301. (٢)

Ibid., pp. 281, 334, 496 et suiv.; Plongeron (B.), Théologie et politique au siècle des Lumières, (٣) Genève, Droz, 1973, et suiv.

Cf. Lagroye (J.), «la Légitimation», in Leca (J.), Grawitz (M.), ed., Traité de science politique, (٤) Paris, PUF, 1985, t. I, p. 402 et suiv.

Cf. Séguéy (J.), Christianisme et société, Paris, Le Cerf, 1980, p. 166 et suiv., 186 et suiv., et aussi (٥) les analyses typologiques de Schluchter (W.), The Rise of Western Rationalism, Berkeley, University of California Press, 1981, notamment son analyse de L'opposition entre christianisme réformé et christianisme romain, p. 168 et suiv.

Cf. Badie (B.) «les Ressorts culturels du totalitarisme», in Hermet (G.) et al., Totalitarismes, (٦) Paris, Economica, 1984, p. 111.

Wilks (M. J.), op. cit., p. 94 et suiv. (٧)

Cf. notamment Wilson (J. F.), Pulpit in Parliament, Princeton, Princeton University Press, 1969. (٨)

Cf., au sein d'une abondante littérature, Lipset (S. M.), «Religion and politics in the American (٩) past and present», in Revolution and Counter-revolution, New York, Anchor Books, 1970, P. 368 et suiv.

Hudson (M.), Arab Politics: the Search of (١٠) حول مشكلة الشرعية في الثقافة الإسلامية راجع Legitimacy, New Heaven, Yale University Press, 1977, en particulier chap. IV; Vatikiotis (P.J.), ed., Revolution in the Middle-East, Londres, Allen and Unwin, 1972. P. 9 et suiv.; Borthwick (B. M.), Comparative Politics of the Middle- East, Englewood cliffs, Prentice Hall, 1980, p. 64 et suiv.

(١١) حول دليل الضرورة

Cf. Enayat (H.), «Iran: Khomeini's Concept of the Guardianship of the Jurisconsult», in (١٢) Piscatori (J.), ed., Islam in the Political Process, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, P. 163 et suiv.

Etienne (B.), «Le Prône politique dans l'Islam contemporain», Revue française de science (١٣) politique, août 1983, p. 711.

Wilks (M.J.), op. cit., p. 135; Carlyle (R. W.), Carlyle (A. J.), The Political., op cit., Villey (١٤) (M.), op cit., p. 172.

- Carlyle (R. W.), Carlyle (A. J.), *Political Theory from 1300...*, op. cit., p. 462 et suiv. (١٥)
- Post (G.), op. cit., p. 241. (١٦)
- (١٧) راجع التعارض الذي ينجم عنه، بين مقولة «الجمهورية الإسلامية» ومقولة السيادة المطلقة للشرعية الإلهية، Vatikiotis (P. J.) «Islamic Resurgence: a critical Review», in Cudsi (A.), ed., *Islam and Power*, في Baltimore, J. Hopkins University Press, 1981, P. 174.
- Cf. Binder (L.), *the Ideological Revolution of the Middle East*, New York, J. Wiley, 1964, p. 39. (١٨)
- Cf. Gellner (E.), «the Distinctiveness of the Muslim State», in Gellner (E.), Vatin (J. c.), *Islam et (١٩) politique au Maghreb*, Paris, CNRS, 1981, p. 163 et suiv.; Gellner (E.), *Muslim Society*, Cambridge University Press, 1981, P. 24 et suiv., 86 et suiv.
- Cf. Keddie (N.), *Scholars, Saints and Sufis*, Berkeley, University of California Press, 1972, P. 6 et (٢٠) suiv., sur les Safavides, cf. Lambton (A. K.), *State...*, op. cit., p. 266 et suiv.
- (٢١) راجع في مصدر مذكور سابقاً من تأليف لي برا Le Bras الصفحات ٣٦٨ - ٣٧٦، مساهمة علماء القانون في الكنيسة. ويرد غراتيين Gratien ذلك إلى «غريزة الطبيعة»، وروفين Rufin إلى «قوة الخليفة البشرية»، وسيمون دي بيزنيانو Bisignano يردها إلى العقل الذي يسمح «بالتمييز بين الخير والشر»؛ وحول الأصول الوضعوية التشريعية يراجع فيلي La Formation مصدر سابق، ص ٢١١ وما يليها.
- . Cf. Schacht (J.), *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, Clarendon Press, 1966; Schacht (J.), (٢٢) *The Origins of Mohamadian Jurisprudence* Oxford, Clarendon Press, 1953; Tyan (E.), «Méthodologie et sources du droit», *Studia islamica*, n° 10.
- Cf. Bouderbala (N.), «Droit et société: le loi entre la légitimité et la nécessité», *Lamalif*, n 116, (٢٣) mai 1980.
- Cf. Schacht (J.) *An Introduction...*, op. cit., pp. 53-54; Strayer (J.), *The Origins...*, op. cit., p. (٢٤) 102; Tyan (E.), art. cit., p. 103; «Notes sur la distinction du spirituel et du temporel dans le califat», *Annales de la faculté de droit de Beyrouth*, 1951, pp. 5-17
- David (R.), *les Grands Systèmes de droit contemporains*, Op. Cit., P. 39. (٢٥)
- Carlyle (R. W.), Carlyle (A. J.), *The political Theory...*, op. cit., p. 93. (٢٦)
- Saint Thomas d'Aquin, op. cit., p. 83; Cameron (J. M.), *Images of Authority*, New Haven, Yale (٢٧) University Press, 1966, PP. 2-3, 13.
- Cf. Badie (B.), «États», *légitimité et contestation en culture islamique*, in Kazancigil (A.), ed., (٢٨) *L'État au pluriel*, Paris, Economica, 1985, PP. 247-262.
- Cf. infra, III^{em} partie. (٢٩)
- Grunebaum (G. E. Von), *L'Identité...*, op. cit., p. 56. (٣٠)
- Fisher (M.), *Iran from Religious Dispute to Revolution*, Cambridge, Harvard University Press, (٣١) 1980, P. 7.
- Carré (O.), art. cit., p. 700. (٣٢)
- Polanyi (K.), *La Grande Transformation*, Paris, Gallimard, 1983. (٣٣)

(٣٤) Dumont (L.), Homo Oequalis, Paris, Gallimard, 1977, P. 83 et suiv.

(٣٥) Watt (M.). op. cit., p. 118; à propos de la Turquie, Cf. Lewis (B.), the Emergence of Modern

Turkey, Londres, Oxford University Press, 1961, p. 328 et suiv. (trad. française à paraître aux éditions Fayard).

(٣٦) راجع المعايير التي وضعها بادي Badie وبيرنوم، في كتاب Sociologie de L'Etat مصدر سابق الصفحة ٥٤ وما يتبعها.

(٣٧) حول مسألة حقوق الإنسان، المسألة الشائكة التي ندرك أنها تلامس كل مستوى من هذه المستويات، والتي تستند إلى أسس ثقافية معقدة ومتنوعة وأحياناً متناقضة في المدى الغربي، والتي يتطلب بناؤها في الثقافة الإسلامية مقارنة معقدة ومتنوعة تحول دون الصيغ الحاسمة التي ألفناها، والتي تقتضي وحدها كتاباً آخر.

(٣٨) راجع أركون وغارديه L'Islam, Paris, Buchet-Chastel, 1978, Gardet وبخاصة الصفحات ١٨٧ -

١٨٨: «إن المسلمين (...) يعيشون تجريبياً كل أنواع الصيرورة غير أنهم ما زالوا لا يستطيعون التعبير عن تجربتهم التاريخية الغنية إلا من خلال لغة مجزأة ومرتدة: اللغة الكلاسيكية الإسلامية، بأشكال مشوهة، إلى هذا الحد أو ذاك، أو لغة أيديولوجية صيغت في موضع آخر، ولا تتناسب إلا قليلاً مع حالات خاصة».

القسم الثاني

تعددية التطورات السياسية

الفصل الرابع

الإستراتيجية الدولية

إن التطور السياسي الغربي محكوم برمته بإبتكار الدولة. نقول إبتكار، لأنه قد يكون من السهل أن نتخيل أن نهاية العصر الوسيط لم تتميز بتجدد أكثر عمقاً فيما يختص بصيغ تنظيم الوظائف السياسية. فلقد كان باستطاعة انبعاث الأمبراطوريات، وإنشاء شبكة من المدن - الدول، أو العودة البسيطة إلى أشكال النظام الملكي الوراثي؛ أن تحرك أزمة المجتمع الاقطاعي. كما أن المعطيات عينها لهذه الأزمة المولدة للتغيير السياسي، ليست بتمام الوضوح ولا بتمام البساطة، كما اوحى بذلك بعض التفسيرات السائدة في وقت من الأوقات.

لنعطِ للتفسيرات حقها على ضوء الاقتصاد: إن ابتكار الدولة ليس له علاقة وطيدة مع نشأة رأسمالية السوق أو توسعها. فإذا كانت الدولة قد انطلقت في القرن الثالث عشر، كما يوحي بذلك الكثير من المؤرخين، فإنه ينبغي أن نسلم بأن الدولة قد تطورت بفضل نمو الاقتصاد الريفي وتغذت منه. وإذا كان القرن الرابع عشر قد طبع بقوة فترة ثانية من سياقه المؤسسياتي، فإنه ينبغي علينا أن نقر بأن الدولة عرفت أيضاً كيف تتغذى من نتائج الأزمة الاقتصادية، وبأن عمليات التحول السياسي التي صنعت التاريخ الغربي تخضع لعوامل مستقلة تمام الإستقلال: إن ابتكار الدولة سياسي بطبيعته؛ ومن المحتمل أن نلامس هنا أحد الأبعاد الأكثر تعقيداً والأكثر غرابة للتطور الغربي.

وعلى سبيل المقارنة، نرى بأن التنبيه هو ذو فائدة، لأنه يؤدي إلى تفويض الفرضيتين الأكثر شيوعاً لضمان فكرة بناء الدولة داخل المجتمعات خارج الغرب: الفرضية التطورية التي تجعلنا نعتقد بأن الإنطلاقة الاقتصادية التدريجية تساهم في إرساء أسس دولة من طبيعة الدولة التي نتجت عن انطلاقة الرأسمالية الغربية؛ وفرضية «التطور المركزي - الذاتي» التي تنطلق هي أيضاً من الاعتقاد الراسخ بأن

النُخب السياسية الأصلية تحقّق، بإرداتها واستراتيجيتها، بناء الدولة الحديثة. والحال أن هذه الرؤية أو تلك تعاني من قصر نظر تاريخي، كما تعاني من الدوغمائية السوسيولوجية. فإذا كانت الدولة ابتكاراً غريباً غير مقتصرة على العوامل التفسيرية التي تعودنا أن نقدّمها، فإن تكونها وانطلاقها يردّان إلى خصوصية تمظهرها وتعددية إستراتيجيات الفاعلين التي كانت منتشرة في حينه. وهكذا تركيبة بين المضمون والأفعال لا تتكرّر ولا تبدّل مكانها، وكل ما تستطيع فعله هو أن تضغط أو تؤثر على القابعين خارج اللعبة؛ لكن المحاكاة هي بحدّ ذاتها صناعة لتاريخ آخر.

إن فهم هذه الحداثة السياسية في الجوهر، التي يشكّلها ابتكار الدولة، يعود إلى فهم اللعبة، هذه اللعبة التي ضمن سياق معيّن دفعت بعض السياسيين إلى إعادة مجمل الامتيازات السياسية، التي كانوا يتمتعون بها، إلى الغير. وهكذا نرى أن ابتكار الدولة يقود إلى استراتيجية تفكيك اللعبة السياسية واللعبة الاجتماعية؛ بينما تُرك أمر مراقبة اللعبة السياسية وضبطها إلى هيئة متخصصة تصدر ذلك لمصلحتها. ومذاك تصبح الأسئلة التي تنطرح متعدّدة: ما هي عقلانية هذا التفويض؟ وهل تعكس منطلقاً فردياً أم جماعياً؟ ما هي مفاعيلها المرتدّة؟ وكيف يمكن أن نقوم بعمل الدولة ضمن سياق عملية التحديث الاقتصادية؛ خاصة إذا كانت هذه الدولة تقود إلى الحداثة السياسية؟ إن السؤالين الأولين يتعلّقان بتكوّن الدولة، ويختصّ السؤال الثالث بسياق عملية استقلالها الذاتي، أما السؤال الأخير فيرتبط بتماسكها مع ما تعودنا أن نعتبره تابعاً لقطاعات أخرى من الحداثة.

تكوّن الدولة واستراتيجيات الفاعلين

علينا أن نقبل بأن السوسيولوجيا التاريخية أثرت، في الغالب، الحلّ الأسهل الذي يقدّمه لها اللجوء إلى الإستدلال الوظيفي، كما يقدّمه الإبهام المسلّم به، إبهام الإستراتيجيات الفردية والجماعية. فالسوسيولوجيا التاريخية تدّعي بأنه إذا كانت الدولة قد نشأت في مرحلة تاريخية معيّنة، فإن ذلك قد يتناسب مع حاجة متموضعة تاريخياً، وبأن هذه الأخيرة يمكن تعريفها على أنها مصلحة «البرجوازية» (أطروحة والرستين Wallerstein وأطروحة الماركسويين بشكل عام) أو مصلحة

«الارستقراطية» (اطروحة أندرسون Anderson)^(١). هذا النمط من الاستدلال ليس عبثيا ولا عديم الفائدة، لأن الجدل الذي أثاره سمح بتقديم عقل الدولة. لكنه ترك ثلاثة اسئلة أساسية غير معلنة: كيف تُعبأ الحاجات وتتحرك، أو بكلام آخر، كيف يمكننا إعادة صياغة مبادرة سياق ابتكار الدولة؟ وكيف تم ادراك الحاجات من قبل الفاعلين الفرديين في تلك الحقبة، أو بكلام آخر، كيف تم من قبل السيد والبرجوازي في ذلك العصر، وعلى الرغم من كل شيء، تقبل وتنشيط هذا الاغتصاب العجيب الذي يمثله بناء الدولة؟ وكيف تندرج هذه اللعبة ضمن سياق، وإلى أي حد يحكم هذا السياق اللعبة ويتحكم بها؟

بالمقابل، يبدو أن ما هو أساسي ظل منسياً: إن ابتكار الدولة نجم قبل كل شيء عن فعل المراكز السلطوية القائمة. فنحن ندين، من بين ما ندين به، لجوزيف سترayer Joseph Strayer إلى التذكير، وهو تذكير في محله، بالجذور العميقة لهذه المبادرة. لقد ساهم العصر الوسيط، الذي اعقب حقبة من الاجتياحات والتغيرات الديمغرافية، في خلق تجمعات سياسية خاضعة للسيطرة ذاتها، وفي جعلها تتأقلم مع المكان وتستقر. وقامت لعبة الأمراء على تركيز هذه العملية وتثبيتها، وعلى مضاعفة الروابط بين البلاط والجماعات التي كانوا يحكمون سيطرتهم عليها، أي باختصار كانت اللعبة تقوم على العمل على مؤسسة سلطتهم، من أجل ضمان أمنهم الذاتي كما من أجل ضمان أمن رعاياهم^(٢): إن ضرورة تنظيم عملية الخروج بطريقة ناشطة وإرادية، من حقبة الاستقرار السياسي والاقليمي؛ هذه الضرورة تتباين مع السلبية التي كان يخشى أن تولدها ادارة الارث الامبراطوري، الذي يحتوي استراتيجيات التجديد ويقضي عليها، كما كانت الحال مع الامبراطورية العثمانية.

بطريقة أكثر شمولية، يمكن القول إن تصوير الدولة وكأنها نتيجة لتجديد لا ينبغي أن يؤدي إلى المفارقة التي قد تقوم على تجاهل المصادر الاقطاعية للنسق الدولاني. فالنظام الاقطاعي كان يقدم للملك موارد، هيأ استخدامها المتعاضم هذه القفزة النوعية باتجاه نظام سياسي جديد: لا شك أن لجوء الملك إلى النظام الاقطاعي مهد السبيل تدريجياً لتهديم هذا النظام وأدى بالتالي إلى عملية احتكار

للسياسي^(٣). فالملك، المعتبر «السيد الإقطاعي الأعلى»، كان يتمتع بمؤهلات يمكن ردها بسهولة إلى أصول الإستراتيجية الدولانية. فالمساعدة المالية والعسكرية التي كان يقدمها المقطعون كانت محدّدة بدقّة، وخاصة المساعدة الأولى: يبقى أن الملك استخدم كل مساعدة لإعداد وظيفتين من الوظائف وتهيئتهما، اللتين ساهمتا، من بين الوظائف الأولى، في رسم حدود نطاق المدى الدولاني. وقد تنطبق الملاحظة نفسها على الحقّ القضائي الإقطاعي الذي أسس الوظيفة الملكية تلبية لحاجة، وهيّا هكذا الأرضية للاحتكار التدريجي لوظيفة الحكم؛ كما أنها قد تنطبق على قسّم الولاء الذي عاود الظهور في القرن الحادي عشر وهيّا تدريجياً استلاب الارادة الفردية في نطاق المَلَكِيّة.

في الواقع، إن النظام الإقطاعي، غير المستقرّ بطبيعته، لأنه كان يستند على روابط فردية وبنية هرمية كثيرة التعقيد، هذا النظام مهّد السبيل أمام الاستراتيجيات الأكثر تناقضاً. غير أن هذا النظام، المتميّز بقدرة قواه النابذة، لم ينكر - بخلاف الأنظمة الاجتماعية ذات الطبيعة القبلية الطوائفية - منطق مركز السلطة الذي كان ما يزال كامناً، والذي كان يزوّد الأمير بالموارد التي عرف كيف ينشّطها ضمن بعض السياقات. فوجود هذه اللحمة المركزية كان في صلب استراتيجيات بناء الدولة؛ وغيابها ضمن سياقات اجتماعية - ثقافية أخرى كان يحرم بعض الفاعلين السياسيين من اوراق رابحة مهمّة لتوظيفها في بناء مركز حكومي.

لكن المشكلة التي يطرحها بناء الدولة، وكما يؤكّد ذلك المؤرخ جيوردانينغو Giordanango، تبقى مشكلة الانتقال من «الإقطاعية الطارئة» إلى «الإقطاعية الادارية»^(٤). وبالتأكيد يمكن القول إن هذه القفزة النوعية نحو الدولة المبتكرة هي التي سمحت «للسيد الإقطاعي الأعلى» بدكّ النظام الإقطاعي من فوق، بتحويل المنطق الهرمي إلى منطق مصادرة. هنا بالذات تتدخل لعبة الفاعلين الآخرين، وبخاصة لعبة الأسياد. فالأطروحة التي قدّمها ألياس ÉLIAS هي أطروحة مقنعة، عندما تُبين لنا كيف تبدأ البنية الهرمية بالتناقص من القاعدة؛ فيجد الأسياد انفسهم متورّطين في مجابهات مستمرة تقودهم إلى التنافس، وهو من طبيعة التنافس نفسها التي تجري في السوق لتؤدّي إلى البناء التدريجي^(٥) لنظام الاحتكار. ولكن

الاطروحة، وبعيداً عن الممارسة الإقتصادية المتقدمة قليلاً، تعاني من تبسيط مزدوج، فهي من جهة تقصّر لعبة الأسياد على المنطق العسكري الوحيد، ومن جهة أخرى تناسي دخول لاعبين آخرين إلى خشبة المسرح.

في الواقع لم تُبنَ الدولة فقط من فوق، كما أنها ليست النتيجة لمقاومات مهزومة: قد تتناسب عملية احتكار سياسي، على الأقل جزئياً، مع استراتيجية الفاعلين الذين يشكل، بالنسبة لهم، استمرار نظام سياسي مُفَتّت تهديداً أو نقصاً يجب تعويضه. فالتحليل المقارن يوحي بأن الانتقال إلى الدولة قد تمّ أساساً حيث فقدت الصيغ التقليدية للعلاقة الاجتماعية، فاعليتها؛ ودون أن يتسنى للتنظيم والضبط الناجمين عن السوق أن يحلّ تماماً محلّها؛ بعبارات أخرى يمكن القول إن الدولة قد نشأت في تربة خصبة حيث فشلت الإستراتيجيات الناجمة عن أشكال التضامن الطوائفي وعن صيغ التفاعل الاجتماعي الفردوية، وحيث لم يتوصّل المجتمع المدني^(٦) إلى تأمين ممارسة الهيمنة ولا إلى تحديد النظام السياسي.

نحن نعرف، وخاصة بفضل هيشتر Hechter وبرايشتن Brusteint، كيف بقي نمطان من انماط الامداء الاجتماعية الأوروبية بعيدين كل البعد ولفترة طويلة عن سياق البناء الدولاني^(٧). فالمناطق الشمالية والشرقية، المتميّزة باتّساع ميادينها الريفية، وبضعف إنتاجها وبقوّة التضامن الأسري والعشيري، ظلّت بمنأى عن التوتّرات القابلة على دفع المدينة كي تتواجه مع الريف؛ لكن هذه المناطق كانت خاضعة أيضاً لقوّة التضامن الطوائفي المتجسّد مثلاً بالسيّد الصربي أو بالمر الروسي^(٨). بالمقابل، لقد تأقلمت مجتمعات العالم الوسطى، وبخاصة مجتمعات شمال إيطاليا، بشكل مبكر مع اقتصاد أدوات الاستهلاك، جامعة في قلب المدن ارسنقراطية مالكي الأراضي والبرجوازية التجارية، جاعلة من المدينة مكان تنظيم العلاقات الاجتماعية ومكان ضبطها. وقد يكون من المناسب أن نضيف، إلى هذين النموذجين، النموذج الذي بدأ بالارتسام، منذ القرن الثالث عشر، في انكلترا والذي تميّز بعملية تفرّد سريعة في امتلاك الأراضي، حول العائلة النووية، كما تميّز بمخلّفات العملية الاقطاعية المحدودة جداً؛ هاتان الميزتان أتاحتا للفرد، في علاقته

مع الآخر كما في روابطه مع مركز السلالة الحاكمة، الأساسي في وظيفة تنظيم العلاقات الاجتماعية^(٩).

لكن السياق الذي نما فيه الإقطاع الفرنسي بخاصة يختلف تمام الاختلاف. فقصر الاقطاعي هو هنا، اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً، وحدة القاعدة؛ وإشراف السيد على الأرض هو أيضاً مصدر الهيمنة الأساسي. زد على ذلك أن التضامن الذي كان يجمع بين الفلاحين، في قلب التجمعات القروية، كان قوياً، خصوصاً وأنه كان يمارس ضد سيد واحد يمسك بين يديه كل وسائل الإكراه. هذا الانشقاق المزدوج الذي كان يرتسم، ضمن هذا السياق، كان يضبط بشدة السلوكات الاجتماعية، مؤدياً وبشكل مبكر إلى المواجهة بين المدينة والريف، بين السيد والفلاحين؛ وهكذا يكون هذا الإنقسام قد خلق مفارقة في النظام الاجتماعي قيدت فاعلية استراتيجيات الأسياد؛ هذه الاستراتيجيات التي لم يكن من الممكن فرضها لا باللجوء إلى العلاقات الطوائفية ولا عن طريق اللجوء إلى العلاقات الفردوية. فاللجوء إلى العلاقات الطوائفية لم يكن وارداً، لأن رابط الإقطاع كان يوحد أساساً بين الأفراد، والتشكل التدريجي للطوائف القروية كرس يوماً بعد يوم رابط استبعاد، والأصح رابط صراع بين الفلاحين والسيد؛ هذا السيد الذي لم يستطع بالتالي استخدام هذا الرابط من أجل تدعيم هيمنته. ولم تكن العلاقات بين الأفراد قابلة أبداً للاستخدام، وذلك عائد إلى الخصومات الحادة التي كانت تجعل الأسياد يتواجهون فيما بينهم، ولأن قانون السوق الفردي كان يتهياً بصعوبة لحماية المصالح الإقطاعية وإدارتها إدارة باردة.

هذا الإخفاق المزدوج يساهم في تفسير صلابة المجتمع الإقطاعي في الدفاع عن امتيازاته، وبالتالي يساهم في تفسير تشكل مصالح جماعية فقدت تدريجياً كل تحوّل إلى مصالح فردية، وتولّد عنها مصالح متسلسلة، والأصح مصالح طبقية، تبنّيت إلى جنب المصالح الفردية الخاصة بكل سيد، كما عزّزت بشكل أفضل نمو الدولة الناشئة^(١٠).

سوف نضمّ صوتنا إلى صوت پولاني Polanyi ونحترس من التسليم بأن نظام السوق كان قادراً أن يتحقق في حالته الجينية وأن يحول دون تشكل مصالح

جماعية أو مصالح طبقية، قابلة للإختزال إلى منطق فردي. فالمقارنة بين انكلترا الفردوية والمجتمع الفرنسي المحكوم بروابط طبقية تصبح تبسيطية صبيانية. بالمقابل، إنه لأمر حاسم أن نربط بين تكوّن المصالح الجماعية ونموها ووعيها؛ هذه المصالح التي لا يمكن إدارتها من خلال سياق نظام اقطاعي مفتّت، مترافق مع انطلاقة استراتيجيات المناداة بالدولة. هذه الاستراتيجيات كانت تمثّل تلبية لرغبات فردية وجماعية. فعلى الصعيد الجماعي، إن قبول تنمية الدولة أو تعزيز هذه التنمية كان يخدم عقليات عدّة: إن الارستقراطية، بتخليها عن قسط من سيادتها، كانت تمنح نفسها الحماية، كما كانت تعطي لنفسها، تجاه تنامي المدن بخاصة امكانية منع فريق آخر، في تمام اندفاعه، من سلبها وضعيتها المسيطرة؛ والبرجوازية، من جهتها، بقبولها التنازل نفسه، كانت تتجنّب وصاية السيّد، ليس فقط الوصاية السياسية، بل الوصاية الإقتصادية. في الوقت نفسه، كان لهذا المنطق الجماعي ترجمته الكاملة على الصعيد الفردي: إن بناء الدولة كان يُشكّل، تجاه انحلال اللعبة الاقطاعية وتجاه تنامي المصالح الجماعية غير الشخصية، وفي الدرجة الاولى بالنسبة لكل عضو من الارستقراطية، فرصة للكسب الفردي، تمّ السعي غالباً للانتقاص منها. في الواقع وسواء كان الأمر في البدء ضمن حاشية الملك، أو بين رجال القضاء وضباط الملك، أو في صفوف الجيش، أو لاحقاً في البلاط، فإن انطلاقة الدولة كانت تخفّف العروض للحصول على مواقع في السلطة أو على أعطيات رمزية، وهي العروض التي كانت تلبي آمال كل سيّد، ومع مرور الزمن، كانت ترضي آمال البرجوازين الذين مُنحوا فردياً ألقاب اشراف^(١١).

إن كل هذه العناصر تكشف الرابطة الوثقى التي تجمع بين الإقطاع وبناء الدولة. والأزمة السياسية التي ضربت الإقطاع استطاعت أن تحرّر مجموعة من الاستراتيجيات استفاد منها بناء الدولة. والتفسير الذي يقدمه أندرسون Anderson هو تفسير قاصر عندما يردّ بناء الدولة إلى تلبية الحاجات الجماعية للارستقراطية. ولكي تكون الفرضية كاملة كان لا بدّ أن تبين أن هذه المصالح كان تمّ ادراكها فعلياً وتتلاقى على الأقل جزئياً مع المنافع الفردية التي كان يكسبها كل سيّد من خلال عملية بناء الدولة. وبكلام أكثر دقّة، يمكن القول إن الدعوة إلى الدولة

كانت تعتبر يوماً بعد يوم بمثابة الصيغة القادرة على إطلاق الاستراتيجيات الفردية والجماعية من عقالها، وهي الاستراتيجيات التي كانت الدعوة تسعى وراءها وتجذب في سبيلها. زد إلى ذلك أن هذه الرؤية أبقت نمطين آخرين من المصالح مستترين: نمط مركز السلالة الحاكمة ومحيطها، ونمط البرجوازية التي لم تكن قد حوصرت ضمن دور المهيمن عليها، وهو الدور الوحيد الذي ينسبه لها المؤرخ الانكليزي. واخيراً من الهام أن نبيّن أن عملية بناء الدولة لم تكن فقط مسألة ناجمة عن القوة أو العنف أو المقاومة، بل كانت تتناسب مع تطلعات واستراتيجيات متقاربة لفاعلين كانوا آنذاك في صراع^(١٢).

إن الكلام على مقاومة يصبح امراً ملائماً في الوقت الذي تتوقف فيه هذه الاستراتيجيات عن التلاقي. من الواضح أن مأسسة الدولة كانت تتم كلما صادفت الاسرة الحاكمة مصاعب ولاقت إخفاقات. فالتعقيد في تركيبة الهرم الإقطاعي لم يسرّع فقط نشأة الدولة، جاعلاً الاستراتيجيات الفردية غير نافذة، ومعيقاً الاتصال بين المدينة والريف، بل اثقل أيضاً على الدولة الناشئة، فاضاً عليها جهازاً يكبر باستمرار، وموظفين أكبر عدداً وقانوناً أكثر صرامة وقمعاً. فالدولة أصبحت قوية حيث كانت معرضة، غالباً وبطريقة خطيرة، للفشل: لم يحتج البلانتاجينيت Plantagenêt أو التيدور Tudors للقوة كي يحققوا وحدة انكلترا السياسية، في حين اضطرّ الكابيثون Capétiens للجوء إليها بطريقة جلية ومستمرة.

بشكل عام ومن خلال منظور ماكرو - اجتماعي، يمكن القول إن نشأة الدولة تزد إلى أزمة المجتمع المدني. إنها أزمة التكامل، المرتبطة بالفشل المشترك لأشكال التضامن التعاقدية وأشكال التضامن الطوائفية، كما هي مرتبطة بالظهور القوي للمصالح الجماعية التي لم يستطع المجتمع الإقطاعي ضبطها وتنظيمها. إنها أزمة سلطان تدافع عن سقوط الصيغ الإقطاعية للسيطرة، حيث أن البعض منها قد أصبح خارج نطاق الاستعمال، والبعض الآخر أحسن المملك إعادة استعماله، بعد أن أفرغه من هويته الإقطاعية. ضمن هذا التشابك من الفشل والفرص المؤاتية قامت على الأرجح الهوية الاجتماعية - التاريخية للدولة، كما نجد الطابع غير

القابل للاختزال والظرفي لإبتكارها. فالخروج من الإقطاع يعود إلى عدم التطابق بين اللعبة السياسية الفردية، التي استطاع هذا النظام أن يعزّزها، وعجز عدد الفاعلين المتنامي عن الانصباغ لها، بل بالأحرى رفضهم لها. إن تقليص سياسة البرجوازية المدبنة إلى سياسة الفردوية المحضنة يعود إلى جهل ظاهرة الكومونات، التي كانت تتميز برفض الاندماج ضمن العلاقة الإقطاعية وإرادة الإنخراط ضمن رابطة، كي تتخلص تحديداً من نموذج تنظيم سياسي كثير الشخصية^(١٣). بالطريقة نفسها، إن الأزمة التي ميّزت، بدءاً من القرن الثالث عشر، الروابط بين السيّد وفلاحيه، شكلت فشلاً آخر لصيغ التنظيم الفردي: لم يستطع المنطق الشخصي للروابط الاجتماعية أن يجد الدعم أو البديل لا في إعادة إحياء العبودية، ولا في إقامة علاقات تبعية قويّة، بالمقدار الكافي كي تقوم بنفسها. فطبيعة المجتمع الإقطاعي نفسها لعبت دوراً ضعيفاً في ذلك، عن طريق تشجيع انطلاقة الحياة الاجتماعية الفلاحية وخضوع مصالح الفلاحين لهذه الحياة منذ وقت مبكر^(١٤). غير أن طابع الاقطاعية الفرنسية المتقدم بشكل استثنائي لعب دوراً أكبر: فالقطاعية الفرنسية، بزيادة عدد الأسياد، ساهمت في دفع هؤلاء إلى تنظيم أنفسهم ضمن فريق، حامل مصلحة جماعية؛ وبتعقيدها عن قصد هرم السلطان، أفرغت العلاقة بين السيّد والعاقل الإقطاعي من قدرتها التنظيمية. وما كان يبدو غير شرعي كونه صادراً عن الملك بصفة شخصية، تحوّل تدريجياً إلى العاقل كونه يمثل مؤسسة.

على الأرجح إنه يمكن أن نتميّز، بشكل أفضل وعلى هذا المستوى، الفرق بين صيغ النمو. من الواضح أن التعارض، بين فرنسا وانكلترا، لا يتركز على درجة المركزية، ومن الواضح أيضاً أن تقييد اللعبة الاقطاعية قد ساهم، ما وراء المانش، في مركزية مبكرة وأكثر فاعلية وشرعية^(١٥). فالصلة الشخصية التي كانت تربط الملك بالأسياد في مملكته استطاعت أن تظلّ الصيغة الرئيسة لضبط الروابط السياسية؛ هذه الصلة كانت تشكّل امتداداً لصلة من طبيعة مشابهة تربط السيّد بسكان مقاطعته، إنما بتنازل للملك عن قسط هامّ من الوظائف السياسية الآيلة لممثّل الملك في القارة. هذه الصيغة الفردية للعلاقة هي التي تفسّر أيضاً لماذا لم ينشب الصراع في انكلترا بين النبلاء والبرجوازيين، ولم يتحوّل إلى صراع جماعي

تواجه فيه الجماعات، لهذا كانت الفئة النبيلة الصغيرة الانكليزية والبرجوازية الانكليزية تقومان معاً بأعمال تجارية، ويتزوج افرادهما، ويجلسان جنباً إلى جنب فيما أصبح يعرف بمجلس العموم^(١٦). ولم يحصل ابداً أن طعن بشرعية مركز السلالة الحاكمة، بل لم يحصل أن انتصب هذا المركز في مدى مميز، خلافاً لما كان عليه الامر في فرنسا. من هنا على الأرجح وجود هذه الأزمة المتكررة، أزمة المشاركة والشرعية التي تضرب التطور السياسي الفرنسي والتي تختلط مع كامل تاريخ الدولة وروابطها مع المواطنين^(١٧).

إن الفارق ما يزال جلياً اذا قارنا هذه المجتمعات السالفة الذكر مع مجتمعات العالم الإسلامي. فغياب الإقطاع السابق بالمعنى الدقيق للعبارة^(١٨)، وعدم وجود توتر بين الفردي، والجماعي، وقدرة أشكال التضامن الطوائفي كما العديد من العلاقات ذات الطبيعة الموالية؛ كل هذه تضع هذه المجتمعات ضمن سياق آخر اجتماعي - تاريخي، أعاق إعادة إنتاج استراتيجيات كانت قد ساهمت، كما في الحالة الفرنسية بخاصة، في إبتكار الدولة وبنائها.

لكن بناء الدولة لا ينحصر في تاريخ المرحلة الاولى: إن إبتكار الدولة هو ظاهرة مستمرة، لا يقدم تكوينها سوى جزء من هويتها. فالدولة تردنا أيضاً وخصوصاً إلى العملية البطيئة للاستقلالية والمأسسة التي تم فيها تمايزها كما تم تحديد دمجها في المجتمع وتزويدها بالموارد الفعالة.

تطور الدولة

إن استراتيجية الفاعلين نفسها في نهاية العصر الوسيط تسمح لنا بإدراك ما يشكل فرادة صيغة حكم المجتمعات، الصيغة الدولانية؛ هذه الصيغة التي تتناغم مع المعطيات الثقافية التي عرضناها: إقامة مدى سياسي متمحور حول مركز، غير أنه متمايز عن جملة البنى الاجتماعية، ويقوم بمصادرة كل أشكال الشرعية السياسية لمصلحته، ويمارس وظائفه بطريقة شاملة، انطلاقاً من تراكم الموارد التي تخصه، والذي يترجم بعملية مطردة لقيام المؤسسات^(١٩).

هذه العناصر المختلفة لا تلعب فقط وظيفة واحدة نموذجية، تسمح مثلاً بتمييز

الدولة عن الامبراطورية أو الانظمة الوراثية، التي تتميز بالتشابك بين البنى الاجتماعية والبنى السياسية؛ ولا تقتصر فائدة هذه العناصر كذلك على تفسير بناء الدولة تفسيراً تدريجياً، فيُتميّز بين دولة قويّة ودولة ضعيفة، حسب أهمية صنوف المقاومة التي تصادفها الدولة. بالطبع إن الجهد المبذول للوصول إلى التحديد أو التعريف يستهدف أغراضاً أخرى؛ أي أن نبين من ناحية مصدراً جديداً من مصادر لا تواصلية نماذج التطور: إن الدولة لم تكن لتبنى في الغرب دون تعددية طرائق الخروج من السياسي؛ وسوف نرى أن هذه التعددية لا معادل لها في العالم الإسلامي حيث تسيطر العلاقات القبلية - الجمعية أو الوراثية. من ناحية أخرى إن هذا المفهوم الضيق للدولة يسمح لنا بالاحاطة، بشكل افضل، بما يشكل نوعية تطورها، إلى أن نصل إلى تعريفها؛ غير أنه أيضاً يتيح لنا الابتعاد عن صيغ التحول الأخرى التي طالت الفئات السياسية^(٢٠).

على هذا الصعيد حصراً، قد تتلاءم مفاضلة السياسي مع عملية استلاب طوعية، ليس لصالح فرد، بل لصالح مؤسسة لم تعد تنبثق من حقّ امير ولا من ملكيته المسبقة. فالفلسفة السياسية التي تستلهم التعاقدية سعت إلى تبيان ذلك بعناد وإصرار، وخلصت بعد جهد إلى الفرضية أن هذا الإستلاب الطوعي لم يكن ليحصل ويصبح مشروعاً إلا مقابل الأمن الذي كان يقدمه. إن هذه الفكرة قويّة سيما وأنها نجدها لدى الكلاسيكيين - منذ هوبس Hobbes كما نجدها لدى الحديثين مع نوزيك Nozick وقد أبرزها الليبراليون، أمثال آدام سميث أو بيتام Bentham، كما أبرزها أنصار سياسة التدخل الأكثر تشدداً، الذين وجدوا في دولة الرفاه الامتداد الطبيعي للمنطق الدولاني الذي ساد ما بعد القرون الوسطى^(٢١).

لا شك أن الدولة قد وجدت، منذ تأسيسها، في فكرة الأمن ليس ميزتها فحسب، بل أيضاً المصدر الهائل لقبول عملها. وهو قبول قد تمّ اكتسابه فيما بعد، لأن الواجب السياسي لم يعد له من أسس مسبقة ترتبط بالعقيدة الدينية أو حتى بالاخلاص، كما كان عليه الحال في المجتمع الإقطاعي، بل كان هذا الواجب يستمدّ من معاينة المنفعة معاينة عقلية. هذا الأمر كان بمثابة قطيعة قويّة

جدّاً، لأنها أدّت إلى بروز صيغة من العلاقة السياسية زادت وزن الواجب، كما قلّصت الشرعية. هذه الزيادة ارتبطت بالحقّ الذي تدّعيه الدولة، باسم الأمن، بالزام كل فرد مباشرةً، وهو ادّعاء قد تمّ رفضه تحت هذا الشكل في العالم الإسلامي، كما سنرى. أما فقدان الشرعية فقد يردّ إلى إحلال شرعية مكتسبة وذات طبيعة «عقلية - شرعية» محل الشرعية الفطرية. ومرة جديدة تتأكّد الفرضية التي تعتبر أن انطلاقة الدولة تولّد أزمة شرعية: من الواضح أن الشرعية التقليدية، في انكلترا، التي يتمتّع بها العرش تسهّل صيغ الواجب السياسي إلى درجة جعلت الدولة الفرنسية تحسدها عليها. فالملوك في النظام القديم لم يخطئوا ابداً عندما حاولوا جاهدين مضاعفة المنطق الدولاني منهجياً، بالاستناد إلى الدليل الإقطاعي، دليل إخلاص الرعايا للملك، الذي اظهر رولان مونييه Roland Mousniet استمراره، مع تسجيل فقدان التدريجي لفاعليته^(٢٢).

إن لجوء الدولة إلى فكرة الأمن كعلامة لهويّتها الخاصّة برز منذ نهاية القرون الوسطى. إنها الفكرة التي تتوافق مع واقعية مطلب وتسمح، بشكل افضل، بفهم كيف أن الإستلاب الفردي للسيادة قد أصبح مقبولاً. فالمشرفون على الأراضي والوكلاء في العهد الإقطاعي حرصوا، على الأرض، على احتواء الهجرة الريفية كما حرصوا على احتواء مخاطر العصيان الفلاحي^(٢٣). فالملك، بامتيازاته وقوانينه، حمى برجوازيّ المدن من بقايا الإقطاع خاصّة، القادرة على إلحاق الضرر باستقلاليتهم. وعن طريق تجريد الأسياد من السلاح، العملية التي تحققت في انكلترا، حيث لم يتورّع التيدور Tudors عن ذلك عدد كبير من القلاع، كما تحققت في فرنسا حتى طالت منع المبارزات، ساهمت الدولة في تقليص الشكوك تقليصاً حقيقياً، الشكوك التي كانت ما تزال تعصف في أذهان الجزء الأعظم من طبقة النبلاء. ينبغي أن نسلّم، بالنسبة للفاعلين الآخرين، بأن الكلفة التي تمثّلها هذه الحماية الجديدة، المدفوعة استلاباً من السيادة ومن ابتزاز الأموال، هذه الكلفة قد تبدو، بالميزان العادل، أدنى من المكاسب التي يحصل عليها هؤلاء الفاعلون^(٢٤).

لكن الدولة استخدمت بكثرة هذا الأمر^(٢٥)، عن طريق توسيع شرعيّتها التي

انتزعتها إلى الحد الأقصى، حماية الأمن، وتقليص الشكوك، أمران لا يعكسان تراجع العنف بقدر ما يعكسان مصادرتة لمصلحة الدولة، حسب تعبير ماكس فيبر المشهور. فتقليص الشكوك لا يقوم على التخلي عن العنف، بل على إعطائه إطاراً متوقعاً وشرعياً؛ وضمان أمن المواطن يعني وعده بأن عليه ألا يخشى من أية قوة، طالما أن هذه القوة لا تعمل باسم الدولة. ولقد أشار تيلي TILLY إلى أن كلفة الأمن، حتى بحدود هذا الثمن، كانت مقبولة وبالإمكان تحملها، وتظل تتوافق مع التطلعات أو الاستراتيجيات الفردية؛ وهذا ما حدا بفرنسوا الأول Francois 1er، مثلاً، إلى جعل تجارته يقبلون بقرض يبلغ مئتي ألف فرنك يسمح لهم بشن حرب على شارل الخامس الذي كان يشكل عقبة أمام آمال الباعة بالتجارة^(٢٦).

إن الدليل الذي قدّمه إحتكار السلطة يشكل دون ريب مورداً أكيداً للدولة؛ على الصعيد الرمزي، بالطبع، كما على الصعيد المادي، إذ إنه كان مصدراً للعائدات كما كان عاملاً من عوامل المأسسة، كما يبرهن على ذلك تنامي الشرطة وجيش الدولة، وهو تنام ملحوظ في التاريخ الفرنسي؛ غير أنه أقل دلالة وأكثر انحساراً في انكلترا، حيث استمرت موجودة، ولمدة طويلة، الميليشيات التي يديرها الكونت، على نفقة النبلاء^(٢٧). ولا شك أن هذا الانتقال من فكرة الإحتكار إلى فكرة المؤسسة العسكرية قد خدم مرة جديدة الدولة: إن انطلاقة الوظائف الدبلوماسية والعسكرية قد شكلت مرحلة جديدة من مراحل تحقيق سيرورة المؤسسات، ومن مراحل بناء البيروقراطيات الخاصة واختيار جهاز من الموظفين خاضع لأوامرها. ويمكن أن نطلق الفرضية أن سيرورة العملية الاحتكارية، باهظة الكلفة بالنسبة لطبقة النبلاء بخاصة، لم تكن، على الأرجح لتقبل بطيبة خاطر لو لم تشرع ابواب آمال الربح، لكل عضو من الأعضاء، ولو لم تفتح باب الترقية في جيش الملك، لكل فرد منضوٍ فيه، وهؤلاء الأفراد هم الذين حثّوه لاحقاً على المطالبة بالمزيد من الأعطيات لمصلحة هذا الجيش.

يبقى أن نقول بأن الخلاصة التي توصل إلى استنتاجها شارل تيلي تدعو للتفكير عندما يقارن بين عملية مصادرة الأمن وعمل مضرب الكرة (راكيت): لقد كانت الدولة تباع حمايتها ضد أخطار ترتبط جزئياً بنشاطاتها الخاصة بها، وخصوصاً على

الصعيد الدولي^(٢٨). فالإتهام مثير، حتى ولو خالف قليلاً التاريخ عندما يماثل بين مفاعيل تقليدية منحرفة واستراتيجية واعية. يضاف إلى هذا، وهو أمر صحيح، أن الدولة قد استفادت من كل حرب لكي تقوّي نفسها، وتقيم المؤسسات، وتكسب عملاء جُددًا وموارد جديدة، لكن إذا كانت الصراعات الدولية فترات عصيبة من الابتزاز وصولاً للأمن، وبالتالي فترات من ارساء أسس الدولة، فإنها قد كانت فصولاً مكلفة بالنسبة للدولة، التي اندفعت بالمقابل وبنجاح لضمان أمن الأفراد، بأشكال جديدة، ولتوسيع دور الحامي وصولاً إلى دور المؤمّن للرفاه^(٢٩).

في الواقع، إن دليل الأمن لا ينقسم؛ فالدولة، بمطالبتها المواطنين بالطاعة، إلترمت بواجب باهظ الكلفة وهو أن توفر للمواطنين ليس فقط الأمن الجسدي الذي يمكن أن تستفيد منه فعلياً، بل أيضاً إلترمت بدور الدولة - العناية، وهو الدور الذي يجعل مهمتها أكثر تعقيداً وقد ينتج عنه مفاعيل غير أكيدة. ولقد أشار بيار روزانفلون Pirre Rosanvallon بصواب إلى الإستمرارية الكاملة بين الرؤية الجديدة للدولة والرؤية التي سبقتها، متبنيّاً بذلك اطروحات كارل بولانيي Karl Polanyi كما اطروحات يورغن هابيرماس Jurgen Habermas، الاطروحات التي تبين الإستحالة المنطقية لمقولة الدولة الليبرالية، ولا واقعية التعايش بين الدولة الباسطة يدها على احتكار العنف السياسي والسوق التنافسي^(٣٠). إنها رؤية طوباوية اسقطها بنتام Bentham عندما كان يتناول مسألة أن الدولة يمكن أن تقيّد نشاط بعض الأفراد من أجل تشجيع العدد الأكبر للقيام بالنشاطات. فالأمن وإعادة التوزيع يبدوان على خط واحد، ويكوّن الاثنان «منطق الدولة» نفسه: في العام ١٩٤٢، وفي أوج الجهد المبذول من قبل الدولة للتعبئة بأسم الأمن الجماعي، كتب بيفيريدج Beveridge تقريره الذي نتج عنه إنشاء نظام الحماية - الفائقة حماية الأمن الاجتماعي البريطاني^(٣١)؛ حصل ذلك بالتلازم مع بناء الدولة بناءً قوياً أُعِدّ له في ظل ألمانيا البيسماركية، والتي اعتبرت في حينه إحدى السياسات الاجتماعية الأكثر ارادوية...

بالإضافة إلى أن تطوّر الدولة يمرّ بمصادرة العملية التشريعية لمصلحتها. نقول بدءاً بأن هذا الاحتكار الجديد هو من ضمن منطق هوية الدولة: إذا كان السياسي

يتميز عن النظام الاجتماعي، وإذا كان يدّعي احتكار الإكراه الشرعي، إذا كان يستند إلى مبدأ الشمولية، فإن وظيفة إعداد القواعد الإلزامية والعامة والاشخصية لم يكن بإمكان الدولة التملّص منها.

يمكن القول إن التجديد كان فعلياً، على المستوى السياسي في العصور الوسطى: في مجتمع العصور الوسطى، كان القانون يستند أساساً إلى العرف؛ وهكذا يتأكد مرّة جديدة لا تمايز السياسي القوي. وإذا كان وقتذاك لمقولة المشرّع من معنى، فإنها مقولة تخصّ الطائفة بأكملها، التي تتكشف عبر هرم التمثيل الذي يميّز النظام الإقطاعي^(٣٢). لذا قامت استراتيجية الدولة - خصوصاً استراتيجية علماء القانون الذين كانوا يشكّلون جهازها الأوّل من الموظفين - على قلب هذه المعطيات رأساً على عقب. هذه الاستراتيجية، المستندة من جديد وبقوّة على القانون الروماني، طالبت بوظيفة تشريعية للأمير، العامل «بأسم» الطائفة؛ هذه الاستراتيجية، التي استوحت، في بعض مواضع، من التومائية الاكوينية المتجدّدة، اعتمدت أيضاً على إبطال صفة القداسة عن القانون وعلى بنائه كفعل عقل، وحتى كفعل وضعي، من أجل مواجهة الميدان التشريعي وكأنه ميدان من مستوى انساني، وبالتالي ميدان قابل أن تشكّله الدولة، أو الأمير إذا اقتضت الحاجة. وهكذا أصبح القانون ظاهرة جديدة، موصوفاً وحتى نتاج دولة، وبالتالي الضامن لسيادتها ولقدرتها على الفعل في المجتمع المدني، وبالأحرى ضامن لسياستها الخارجية بالنسبة للمجتمع المدني^(٣٣).

نحن نعلم، بفضل أعمال البير ريغودير Albert Rigaudiere، أن انطلاقة العمل التشريعي، الذي بدا ملموساً منذ اواسط القرن الثالث عشر وخاصة في عهد سان لويس Saint Louis، هذه الإنطلاقة لا تكرّس قطيعة قويّة مع الأعراف والعادات، بل تعمل أساساً على تأكيد العادات والأعراف الصالحة وتثبيتها وتعديل أو إلغاء العادات السيئة^(٣٤). فالملك، في الظاهر، لا يخلق دائماً القوانين، إنما الرعايا هم الذين يستوعبون استمرارية النظم التقليدية، وحتى لو كان تمّ الغاء بعض هذه النظم، وفقاً للتقليد الإقطاعي، إذا لم يراع على الأقل قاعدة الإنصاف. غير أن هذا العمل، عمل تأكيد الأعراف الصالحة، هو الذي يميّز جيّداً قوّة الابتكار في وظيفة

الدولة التشريعية: فالعرف لا يكتسب، تدريجياً صفته الإلزامية إلا إذا صادق عليه الملك، إلا إذا اكتسب هكذا صفة قانون الدولة. بكلام أفضل إن المركز يعتبر هكذا عن صلته المتقدمة بنظام الضوابط، وذلك بتفريغه العرف تدريجياً من مادته الجوهرية من أجل تهيئة استخدامه استخداماً تشريعياً، من أجل جعله ملتصقاً بنظام العنف الشرعي، وبالتالي من أجل تهيئة انسجامه المطرد وتوحيده فوق كل اراضي المملكة.

يمكن القول إذاً إن الثقافة التشريعية بكاملها اصابها الاهتزاز تدريجياً، دون أن يدرك فاعلو تلك الحقبة مجمل نتائجها ومفاعيلها. هذه الممارسة تعين الدولة على تأكيد شرعيتها الجديدة تأكيداً مطرداً، وتتيح لها فرصة التدخل مباشرة، أكثر فأكثر. وسوف يتلاشى، تدريجياً، اللجوء إلى العرف مع تنظيم الميادين التي تؤسس مداه: العدالة، الإدارة، وقضايا الضرائب. كما أن هذه الممارسة توفر للدولة فرصة تعزيز قوتها وتماسكها، بتزويدها بعناصر ملائمة؛ الأمر الذي يؤدي إلى تمايز مؤسساتها وينمي، ضمن حدود، عدد العملاء المتضامنين من أجل بقائها، وأعضاء النواب في البرلمان على حساب وكلاء الملك، مع احتساب كل الأشخاص الذين جعلوا من إعداد القانون، منذ فقهاء القانون الأوائل علامة انفصالهم عن مجمل الاطراف الاجتماعية^(٣٥).

فضلاً عن ذلك، وبمفارقة غريبة مرتبطة فعلياً بالإرث الإقطاعي، أتاح القانون فرصة بناء الدولة، حتى لو لم يكن هذا البناء ضد الملك، فهو على الأقل ضد شخصه، وهكذا يتأمن الحياد ضد مخاطر انحرافات العائلة المالكة. ولقد طبع، من وجهة النظر هذه، جدلٌ ثنائي الأبعاد، إنطلاقاً الوظيفة التشريعية: هل القانون هو التعبير عن سيادة الملك، كما كان في الماضي التعبير عن سيادة الأمبراطور الروماني؟ هل القانون، في حال إقراره، يخلق واجبات على الأشخاص أنفسهم الذين أعدوه؟ إن القسم الأكثر تصلباً من الشارحين والمشرعين عمل على توسيع الأطروحة الأكثر تطرفاً، لصالح الملك، وهو القسم الذي افترض أن في هذه الأطروحة الوسيلة المباشرة لتأمين بناء مركز سياسي: يرى آكيرس Accurse في الامبراطور «حامي الشريعة الوحيد»^(٣٦)، ويتمسك إيرنيريوس Irnerius «بترك»

السلطة التشريعية بين يديّ الأمير^(٣٧)، وتستعيد بطانة الملوك مبدأ أولبيين Ulpian «القوانين لها مبدأ واحد».

غير أن أطروحة متميزة قليلاً عن السابقة تفوّقت تدريجياً. فالفكرة الإقطاعية، فكرة الطائفة - التي كان قد تمّ استبدالها بمقولة العرف - لم تكن قد زالت. ويؤكد براكتون Bracton، في كتابه «القانون» De Legibus، بأن سلطة الشعب التشريعية تختفي خلف القانون، فالضوابط القانونية ليست شرعية إلا بالمشاركة المثلثة، سلطان الملك، ومجلس الشيوخ وموافقة الطائفة^(٣٨). ونجد الأطروحة نفسها لدى نيقولا دي كويس Nicolas De Cues ولدى جيرسون Gerson^(٣٩). ولقد تناول بودين Bodin لاحقاً أطروحة الأمير المشرّع، بطريقة أكثر تنوعاً، بالاستناد على احترام الأمير للقانون الإلهي، والقانون الطبيعي وقانون الأمم؛ وتوصل (أي بودين) إلى القبول بالفكرة أن الحقّ الخاصّ قد يحميه البرلمان الذي يعترف، تجاه الملك، بالوظائف التمثيلية^(٤٠). بطريقة عامّة، لقد توافق علماء القانون على ملاحظة أن مبدأ الشرعية يتجاوز المؤسسة الملكية، وأن القول المأثور «القوانين لها مبدأ واحد» يستخدم لإبراز وظيفة الملك التشريعية أكثر مما يستخدم للاعتراف له بالقدرة على تجاهل أصل الحقّ^(٤١). فالدولة، عبر مسار تكوّنها، احتفظت هكذا ومرة أخرى بالعلامة التي تميّز ماضيها الإقطاعي، كما حافظت على ثقافة أقدمية القانون وحقّ النظر من قبل الطائفة وممثليها في عملية الإعداد. بهذا تكون الدولة الغربية قد حملت، منذ نشأتها، جرثومة طبيعتها المزدوجة كدولة حقوقية ودولة تمثيلية، والتي طالبت بها طبقة النبلاء في وجه الحكم المطلق، قبل أن يطالب بها الثوريون في العام ١٧٨٩.

هذا التدويل بواسطة القانون هو صادق أكثر من حقّ القيام بعمل تشريعي، وهو الحقّ الذي كان يعترف به الشارحون للأمراء وكانوا يعتبرونه بمثابة وظيفة حقّ عام وليس وظيفة حقّ خاص: لقد كانت السيادة لا شخصية أيّ عامّة واصبحت تدريجياً حقّاً لا يجوز التصرف به، كما تشهد على ذلك معارضة الوثيقة المشهورة التي وهبها قسطنطين للشعب، والتي أثارت القليل من الجدل في القرن الثاني عشر، ولم تصبح سارية المفعول إلا بشقّ النفس^(٤٢). غير أن التطبيق الذي انتهجته

العائلات المالكة أبرزت فشله، على كل الأصعدة، نجاحات الحق الطبيعي وتحولات بناء المدى الزمني إلى مدى عام؛ كما أبرز فشله العمل المتضافر، عمل رجال القانون والنبلاء الذين كانوا يرون في القانون علامة هويتهم أو حماية استقلاليتهم؛ وكذلك تعدد الاجراءات المتخذة وسنّ مجموعة من القوانين التي «تصنع» الملك، حتى لو كان هذا الأخير قد قام بوضعها؛ حسب الصيغة الكلاسيكية التي استخدمها براكتون^(٤٣) Bracton. هذه المؤسسة استكملت تدريجياً، كما بين ذلك بلاندين باريت - كريغل Blandine Barret-Kriegel، من خلال الجهود التي قامت بها الملكية كي تتزوّد بالوثائق والسجلات وتحيط نفسها بالمؤرخين، بغية إبراز إعادة امتلاك الوظيفة التشريعية من قبل المدى العام^(٤٤)

لكن القانون، تجاه المجتمع المدني، وإلى حدّ كبير تجاه الملك، يستخلص هذه الصفة من السمات الخاصّة بالتاريخ والثقافة الغربية؛ أي صفة أداة سلطة الدولة: إنها الصفة الوسيطة بين المفهوم المقدّس، الذي وضعها خارج متناول الدولة، والبناء المحض وضعوي الذي جعل منها الخاصيّة البسيطة العائدة للأمير، إنها الصفة التي استمدّت أصولها من العرف، وأصبحت عصرية تاريخياً بفضل مبادرة الملك كما بفضل رعاياه. فتوحيد المناطق والمقاطعات لقي تشجيع نخبة سياسية صغيرة، لكن هذا التوحيد لم يحصل على القاعدة الهشّة، قاعدة منحه منّة، بل على قاعدة الدمج المقبولة على الأقلّ جزئياً. وهنا أيضاً يمكن القول إن الدولة اذا لم تنشأ كردّ على مطالب واستجابة لرغبات، فهي قد نشأت على الأقلّ بفضل تسامح واسع لعدد كبير من الفاعلين...

ولقد شكّلت الضرائب المفروضة المورد الآخر الذي استفادت منه الدولة لتغذية نموّها وإرساء دعائم مؤسساتها^(٤٥). ولقد اعتبرت جباية الضرائب، في الغالب وبشكل مبالغ فيه، العامل الأوّل في بناء الدولة، غير أنه من المناسب أساساً أن يوضع هذا العامل بين سائر العوامل، وأن يكشف بأن هذا «التطوّر الضريبي» لم يكن حصوله ممكناً لو لم تكن السلالة الحاكمة مزوّدة بوسيلة شرعية تخوّلها رفع الضريبة، ولو لم تكن بالتالي قد استفادت من إعادة الاعتبار لمقولة القانون. ومن

جديد نرى أن عناصر القطيعة والاستمرارية يلعبان على قدم المساواة: كان بإمكان الأمراء الاقطاعيين أن يطلبوا المساعدة المالية من العاملين في إقطاعاتهم «وأن يهزموا رعاياهم»^(٤٦)، أن يطلبوها بطريقة اعتيادية، لا بل وببساطة بصيغة «هبة»^(٤٧). فتطوّر الدولة يفترض، في الواقع تجدداً قوياً: تصبح الضريبة واجباً شرعياً - ولم تعد تعتبر أبداً مظهراً من مظاهر تبادل العلاقات التي تربط الفاعلين الفرديين بعضهم ببعض - وتستمدّ شرعيتها من الرأي الذي يلزم الدولة أن تضمن أمن رعاياها؛ زد إلى ذلك أن الضريبة قد انبنت على قاعدة الرضى الطوعي؛ وهكذا تعززت أكثر الرابطة بين مقولة الدولة ومقولة التمثيل^(٤٨).

إن هذه العناصر الثلاثة غير قابلة للفصل: إن وظيفة الاقتطاع التي كانت تقوم بها الدولة إعتبرت شرعية ومقبولة لكونها مرتبطة بالرضى، لكنها اعتبرت كذلك بخاصة لأنها كانت تشكل كلاً من عملية إعادة التوزيع وعمليات تخفيف الأعباء، وعمليات التحامل التي كانت تعني قسماً كبيراً من النخب. لقد قبلت بها الأريستقراطية، الطبقة التي كانت المستفيد الأكبر من النظام الضريبي، كما قبلت بها طبقة النبلاء العسكرية، التي كانت تجني منها مكاسب شخصية أكيدة؛ كما نظرت إليها بتساهل النخب المدنية، وتساهلها عائد لسلسلة الإجراءات المتخذة أو الممارسات التي كانت تمدّها بأمل الحصول على أوضاع استثنائية (ألقاب شرف، إعفاءات جماعية، امتيازات في وظيفة أو قدرة على التصرف)^(٤٩)؛ وأحياناً قبل بها التجار البرجوازيون الذين كانوا يفضلون الضرائب على التقلّبات النقدية، أو على عدم الأمن على الطرق^(٥٠).

بالطبع ينبغي ألا ينسبنا كل هذا الهزّات المالية المتعدّدة والرفض المتكرّر لدفع الضرائب في أبرشيات متعدّدة؛ يبقى أن نقول إن الاعتراضات على دفع الضرائب، باستثناء حركات التمرد التي نشبت في المدن بدءاً من ١٣٥٠، جاءت من عامة الشعب أكثر مما جاءت من البرجوازية وطالت إدانة التحايل أكثر مما طالت إدانة دفع الضرائب^(٥١): هكذا لم تكن الدولة معزولة في جهودها الرامية إلى جمع الضرائب وعرفت كيف تضرب خصومها، كيف تكافئ مواطنيها المستقيمين الشرفاء؛ كما عرفت كيف تخلق، بوقت مبكر، ومن خلال النصوص أو بواسطة

الممارسات، المصالح للمحافظة على الوضع القائم داخل النخب الأكثر اختلافاً وتنوعاً. لكن بناء الدولة لا يقوم فقط على النظام المالي الضريبي، إنما يقوم أيضاً على نظام التحايلات والإعفاءات، الفعّال بما فيه الكفاية حتى يقتنع كل واحد أن الفرصة متاحة له فردياً باستخلاص النتيجة الفضلى من أمام الفرد الآخر. ولم ينفك هذا التواطؤ عن التعزّز، كلّما ازدادت أعداد الجهاز الإداري أو موظفي البلاط، وكلّما كانت الدولة تحيط نفسها بالمولين والدائنين، وكلّما كانت توسّع حقل جهودها في إعادة التوزيع الاقتصادي وفي التدخل في الحياة الاقتصادية. نقع هنا على مظهر جدّ مألوف من تطوّر الدولة، الذي يربطها بتفاقم أزماتها المالية: ينبغي إذاً على الدولة، من أجل المحافظة على شرعيتها، أن تعمل دون كلل على تحسين نشاطها في إعادة توزيع المداخل وفي الإعفاء من جباية الأموال؛ وهو الأمر الذي يتطلّب بالمقابل زيادة سحب المال من جيوب المواطنين؛ وعناصر هذه الحلقة المفرغة لم تكن تتمّ بالصدفة، وأسهمت منذ انطلاقتها في تشكيل منطق أصبح مألوفاً اليوم في الغرب^(٥٢).

إن إسهام المالية في الدولة ليس مادياً فحسب: إنه يقدر أيضاً من خلال وظيفته الرمزية، التي تمّت المحافظة عليها بعناية. والضريبة، المرتبطة بعملية التمثيل، دمجت هذه العملية ضمن إطار الدولة، التي وجدت فيها شرعيتها المؤكّد عليها، كما يشهد على ذلك قبول ملوك الدول الرئيسة لها، طوعاً أو قسراً، والاستخدام الذي قاموا به لتحقيق جهودهم في التعبئة العامة تحقيقاً مرحلياً^(٥٣). فالمفهوم الحديث للنظام المالي، بربطه دور المكلف بدور المرؤوس، وليس بدور الإنسان الحرّ، هذا المفهوم أمّد الدولة بوسيلة كي تتوصل بشكل أفضل إلى رسم مداها الخاص وإلى تعميمه تدريجياً: إن فيليب آيل Philippe à Bel ، من أجل الإعراف به «كإمبراطور في مملكته»، قام بمجازفة محسوبة بدقّة لإخضاع الكليروس^(٥٤). وهذا ما سمح تدريجياً بتميز مطمح الدولة الشمولي، وبالتالي تأكيد استقلالها، الذي لم يصبح ناجزاً إلا في القرن السابع عشر مع إقرار ضريبة الأعناق، التي كانت إلزامية على الجميع^(٥٥).

غير أن الكلام على بناء الدولة وكأنه ظاهرة توافقية هو خطأ كبير، بل من قبيل

الاجتزاء. وقد يمكن القول إن المفارقة التاريخية الحقّة تنبع - في الظاهر - من كثير من الأعمال السوسيولوجية التي اعتبرت ظهور الدولة في نهاية القرون الوسطى على أنّها بالضرورة إشباع «حاجة» البنية الاجتماعية أو الإقتصاد في حينه. فإذا كان من الضروري البرهنة على أن الدولة قد تشكّلت بفضل تقارب استراتيجيات الأفراد واستراتيجيات الملك والمحيطين به، كما بفضل استراتيجيات النبلاء والبرجوازية التجارية، فإنه ينبغي لهذا، ودون أن نحيد كثيراً عن التحليل، ألا نهتمّش ظاهرات المقاومة.

في البداية نقول إن استراتيجيات الدعوة لقيام الدولة، إذا ما اسقطنا عمل السلالة الحاكمة، ظلّت محصورة. لقد كانت طبقة النبلاء تثمّن هذا الفائض من الأمن الذي توفره لها الدولة في مواجهة الفلاحين العاملين في أراضيها، كما كانت تعرف كيف تستغل أموالها في المهن الجديدة العسكرية أو المدنية التي كانت متاح لها بفضل إنطلاقة الدولة لكنها كانت تنظر بحذر وريبة في أن ترى نفسها مجرّدة بالكامل من امتيازاتها السياسية، وفي أن ترى الإدارة الجديدة تراحمها - لا بل تتجاوزها - في جباية العائدات العقارية أو في تجنيد رجالها العاملين لديها. وطبقة الأشراف المدنية كانت تطلب الأمن، إنما كانت تخشى عمليات التلاعب بالنقد أو زيادة الضرائب^(٥٦). وماذا يقال أخيراً عن سكّان المدينة الأكثر فقراً أو عن طبقة الفلاحين^(٥٧)، وماذا يقال أيضاً، في الطرف الآخر من المراتب الاجتماعية، عن أمراء الكنيسة وبخاصة عن طبقة النبلاء العليا الذين كانوا يعتبرون أن مصادرة الامتيازات السياسية ومركزة الامن تشكّلان خسارة مزدوجة وانتزاعاً للأساسي من مصادر سلطتهم؟

من الجائز أن تكمن هنا، في نهاية التحليل، ورقة الدولة الرابعة، وأن يكمن سرّ تطوّرها. فالدولة ظلّت على الدوام تتغذى من الاستراتيجية المتقاطعة لشركائها ولمقاوميهما الذين واجهوها باستمرار. فالدولة، من خلال وظيفتها الأمنية، والمالية، والعسكرية أو التشريعية، استفادت دوماً من التنافس بين الفاعلين الذين كانوا خارجها والذين اضطروا لاحقاً للارتباط بها، نظراً لتقارب مصالحهم مع مصالحها. والصعوبة في الوضع تعود إلى كون هؤلاء الفاعلين، وتبعاً للوظائف، لم

يكونوا إلا نادراً هم انفسهم، مع تسجيل إستثناء واحد، لكنه استثناء مهم، وهو الملاك الذي كانت تنزود به الدولة. فالدولة استطاعت، في الحقيقة وفي وقت مبكر، أن تخلق، داخل الفاعلين الاجتماعيين، سلوكاً مركباً من التوقعات والمقاومات عرفت كيف تستفيد منه منذ بدايتها.

أضف إلى هذا أن الدولة عرفت كيف تلعب على الصراعات بين الفاعلين من أجل أن تبني تدريجياً موقعها الاحتكاري. لقد عرفت كيف تتدخل في الصراعات التي كان يتواجه فيها سيد مع رعية أو مع جماعة قروية، أو كان يتواجه فيها هذا البرلمان مع تلك الطائفة المدنية. ويبدو أن مهارة الدولة قد ظهرت أكثر بالفائدة التي انتزعتها من الخلافات التي كان يتواجه فيها الرعايا مع القادة العسكريين الذين كانت الدولة قد خلقتهم وكانوا يطمحون للوصول إلى مراكز اقطاعيين صغار، والذين كان يضع مفوضو الدولة، الأعلى منهم رتبة، حداً لطموحاتهم. إن المنطق كان نفسه في كل مرة: كانت الدولة تردّ على الصراعات بفرض سلطتها القضائية، وهكذا يتسنى لها الوصول إلى تأكيد احتكارها للسلطة^(٥٨).

لكن الأمر الأساسي يبقى المعارضة التي كانت تستهدف الدولة مباشرة؛ غير أن هذه المعارضة قصرت موقفها على رفض دفع الضريبة، إنما بطريقة أكثر حسماً قصرتها على مقاومة نزع الملكية. فالقوى الاجتماعية الفاعلة، بقبولها بعض ما يعود إلى الدولة، وبمزجها، بنشاط، مصالحها مع عملية ترقّي البعض في الوظائف العامة، هذه القوى، ويأتي السيد في الدرجة الأولى، لم يكن باستطاعتها إلا معارضة فكرة احتكار العنف الشرعي الذي يؤدي إلى تجريدها من امتيازاتها القديمة: كل تحدّ كانت تثيره بعض القوى الجديدة المقاومة كان يدفع حتماً المركز في الدولة إلى تعبئة مجموعة موظفيه وإلى توطيد موارده وتعزيز بيروقراطيته، وفي نهاية المطاف إلى توسيع حقول عمله وسلطته القضائية^(٥٩). في المراحل الأولى من بناء الدولة، كان الردّ على هذه القوى المقاومة يؤدي إلى تراكم الوسائل المؤسسية التي تسهم أو تنهي مصادرة الوظائف السياسية المتبقية التي كانت ماتزال خارج إطار استئثار الدولة بالسلطة. غير أن معظم القوى المقاومة قد دفعت الدولة لاحقاً، وما زالت تدفعها، إلى فرض قرار تحكيمي جديد أو امتياز جديد،

وإلى تأمين تمّدد سلطتها^(٦٠).

قد يكون هذا هو البرهان الأكيد على تثبيت أسس الدولة، تثبيتاً قوياً، في التاريخ الغربي؛ وقد يكون هذا أيضاً المقياس الأوضح الذي يفصلها عن النظام السياسي الذي تشكّل بخارج الغرب، وخاصة في العالم الإسلامي. ففي الحين الذي كان فيه النظام السياسي في الغرب يغتذي من التحدّيات الملقاة في وجهه، ويتنامى على حساب القوى المقاومة التي يحثّها هو على المقاومة، في هذا الحين كانت المعارضة في العالم الإسلامي، على قلّتها، تضعفه؛ واتيّ حمل زائد يهدّده، وكل رفض للولاء له يجرّ إلى انهياره. وهذه القدرة على فرض ذاته، في الغرب، وفي وجه كل رهان وعلى فرض حلّوله، هي التي جعلت منه، ايجابياً، السمة الأساسية للحدّثة السياسية، كما جعلت منه الفاعل الرئيس لعمليات التحدّث الاجتماعية - الاقتصادية.

تطوّر الدولة والتحدّث

إذا كانت الدولة قد هيأت فرصة تحقيق الفكرة الغربية عن الحدّثة على الصعيد السياسي، فإنها لم تغطّ وحدها الميدان الاقتصادي وعملية تحدّثه. لقد تمّ سابقاً رصد الظاهرة على صعيد تكوّن الدولة: إن جهود العلوم الاجتماعية التي استوحت الماركسية والتي حاولت تفسير ظهور الدولة استناداً إلى انطلاقة الرأسمالية التجارية، هذه الجهود ضاعت سدى. لقد كانت الدولة أصبحت فاعلاً اجتماعياً متفرداً - قوياً أو ضعيفاً - حين بدأ الاقتصاد الرأسمالي يهزّ الاقتصاد الريفي. وبدلاً من الكلام على عتق السياسي من أية وصاية اقتصادية، كان من الأجدى الكلام على عكس ذلك: إن الرأسمالية التجارية قد تشكّلت، حقيقة، ضد نظام سياسي كان قد ارسى مؤسساته، أو تشكّلت قبالة^(٦١).

وهنا نلج نفق سلسلة من المفارقات التي تكذب في الغالب كل التحليلات. ويبدو أن لعبة الفاعل السياسي ولعبة الفاعل الاقتصادي تتلاقيان، لأن كل واحد منهما يسعى إلى تمايز ميدانه عن ميدان الآخر؛ وكان هذا الاعتقاد سائداً بقوة بين الليبراليين، لأن آدام سميث Adam Smith، على سبيل المثال، كان يتوقّع أن تتوقّف الوظيفة البوليسية، التي تقوم بها الدولة، على ابواب ميدان السياسة

الاقتصادية^(٦٢). والحال أن هذا التمايز لم يكن قابلاً للتحقيق، طالما أنه كان يستجيب لمبادئ تنفي بعضها البعض. إن تمايز السياسي الذي شكّلت الدولة مغلّمه كان يمنع هذه الأخيرة، ضمن الدائرة الاقتصادية، من أن تكون فاعلاً كفاعلين الاقتصاديين الآخرين كافة، لأن الدولة كانت تدّعي حماية المصلحة العامة، كما تدّعي ضمان الأمن والتعبير عن تقارب مطالب كافة الفاعلين الآخرين. لهذا نرى أن تمايز الاقتصادي، الذي يتضمن ضبطاً ذاتياً من قِبَل السوق، قد اظهر فشله اللاتكافؤ في الوضع الذي كان يميّز الفاعل السياسي عن سائر الفاعلين. وما جعل المفارقة تتفاقم هو المفعول المنحرف: لقد توافق الليبراليون، من ضمن منطق نفعي بالكامل، على أن المناداة بقيام الدولة كانت وظيفية، لا بل ضرورية لخلق تكافؤ في الفرص، على الأقل في البداية، بوجه المنافسة التي كانت تجري في السوق؛ وبكلام أكثر وضوحاً، سلّم هؤلاء، مع هيوم Hume ، بأن العقلانية الاقتصادية بحالتها الصرفة يمكن أن يعثرها الخلل وأن ينطوي ذلك على تدخّل عامل خارجي. هذه البيّنة التجريبية أصلاً أدّت إلى إرساء أسس قضية العوامل الخارجية، القضية الشهيرة التي توضحها قصّة «تصريف مياه الحقل»^(٦٣): بقدر ما كان عدد المالكين المعنيين بتحقيق هذه العملية التقنية يكبر، كان الخطر يزداد من رؤية بعض المالكين يرفضون المشاركة مادياً بالتنفيذ، لعلمهم الأكيد بأنهم سيستفيدون مجاناً من العمل الذي عزم الآخرون على تنفيذه بمفردهم. لهذا كان لا بدّ من تفاعل من طبيعة محض نفعية تزجّ الشركاء ضمن وضعية لا عقلانية تدفعهم إلى استدعاء فاعل خارجي، أيّ الدولة.

والحال أن صلاح هذه القضية المطروحة يعود إلى قوّتها المنطقية كما إلى نسبتها التاريخية. والاستدلال العقلي شديد الإقناع لأنه يؤدّي إلى إعادة اكتشاف منفعة الدولة، بتعابير محض اقتصادية، وإلى حتمية تدخّلها عندما يصبح الوضع الاقتصادي متأزماً. وهكذا تقضي الدولة على فرضية التمايز الكامل، لتستبدلها بنموذج شديد التنوّع عن تقسيم العمل؛ ضمن هذا النموذج يتوافق الدور الموكل للدولة مع علم الهندسة المتغيّر، المحكوم في الواقع بمنطق الطلب، أي منطق الحكم في البدء، وإعادة التوزيع لاحقاً. وهكذا تصبح الدولة هي الفاعل جهاراً، إنما

إن هذا التحليل، الممتاز على الصعيد الاقتصادي، يصبح مجتزأ عندما يتم تناول مجموعة الثوابت التي يتولد منها العمل الاجتماعي. وإذا ما تناولنا مجدداً حكاية الحقل، ينبغي ألا ننسى أن المالكيين - الفاعلين قد بسطوا استراتيجيتهم ضمن سياق اجتماعي - ثقافي معين: بالطبع، يمكننا أن نعي أن استراتيجية الانسحاب الذاتي الأناني المسماة استراتيجية «البطاقة المجانية» - هي معطى عالمي للعمل؛ مع ذلك ينبغي أن نسلّم بأن هذه الاستراتيجية لم تستخدم بالطريقة نفسها من قبل المؤسسات التي تشكّل المحيط^(٦٤). فالتشاور الجماعي بين مالكيين ينتمون إلى القبيلة الواحدة قد لا يكون له النتيجة نفسها؛ وذلك عائد إلى أن رفض المشاركة في مشروع جماعي قد تأثر بقوة الرقابة الاجتماعية، وإلى أنه قد يكون من المستغرب حينها الكلام على «البطاقة المجانية»... إننا نفكر هنا ضمن سياق من المساواة بين مالكيين - فاعلين؛ نعتبرها مسبقاً مساواة: إن إدخال منطق من نمط المنطق التبعية قد يبدّل بالتأكيد وبعمق سلوكات هؤلاء ويترك قسطاً كبيراً من وجوده عرضة لتأثير عامل خارجي^(٦٥). وفي كلتا الحالتين، لا تترجم أزمة اللعبة الاقتصادية بالدعوة إلى الدولة.

ولكن قد يكون هناك المزيد: إن حكاية تصريف مياه الحقل تبقى غير مكتملة. فالحكاية تنسى وضع الفاعل الأساسي على المسرح، نعني بذلك الدولة التي تبدو غير مجسّدة، بموجب حساسية ليبرالية. وإذا كان التاريخ الغربي يؤكّد حقيقة اندماجه ضمن لعبة عملية التحديث الاقتصادية، فإنه قد أنجز هذا التدخل بطريقتين. نقول بدءاً بأن كل الدول الغربية، وقبلها، كل الانظمة الاجتماعية الغربية لا تتشابه. فالدولة تتدخل بمقدار ما تكون قد راکمت من موارد كبيرة لممارسة السلطة؛ وبكلام أكثر دقة، إن تدخلها يصبح مطلوباً، أو على الأقل أكثر تحملاً، خصوصاً وأنه يتم داخل لعبة اجتماعية، متميّزة بتقليد دولاني قائم، وقد تمّ استبداله، على صعيد الممارسة، باستراتيجيات العديد من الفاعلين المرتبطين بالدولة إلى هذا الحدّ أو ذاك^(٦٦). وما علينا هنا سوى أن نقارن مثال المناجم، التي أشرفت الدولة على مراقبتها في وقت مبكر في فرنسا، بينما حاول عبثاً الـ

ستيوارت Stuarts الاستئثار بها في انكلترا. وقد يصحّ، في المقابل، القول بأن المطالب عندما تصبح ضاغطة وملحة، أي المطالب المرتبطة بخاصة بتفاقم الصراع الاجتماعي أو بالمبالغة في تقدير الميزة السياسية لحقبات الحرب، فإن الاستجارة بالمركز قد تبرز أيضاً خارج المانش، وتمخّض عن صيغ جزئية وقطاعية من صيغ قيام الدولة. فالتأمينات أو انطلاق سياسة الحماية الاجتماعية تؤكّد ذلك، حتى ولو كانت التأمينات تظهر، في الوقائع، من خلال حضور للدولة أقلّ نشاطاً من الدولة في فرنسا. وإذا كانت المقدمات قد ظلّت متباينة وتنمّ عن حضور مبكر وناشط للدولة في اللعبة الاقتصادية، في هذه الجهة من المانش، وتنمّ عن دور منسي وأكثر تأخراً في الناحية المقابلة، فإن محرّكات العمل السياسي الحاضرة تنحو أكثر فأكثر إلى التوحد.

زد على ذلك أن الليبراليين قد وقعوا في الخطأ لمدة طويلة - أو في السداجة - لتصوّرهم دور الدولة الاقتصادي دوراً محايداً أو واضحاً. وإذا كان لا يكفي أن نسلم بأن الدولة تعمل كسمسار لطبقة، فإنه ينبغي ألاّ تتدخل في الحياة الاقتصادية نظراً لتمتعها بعقلانية خاصة، كي تستفيد الأولى من الخدمات وكي تجد في هذا التدخل المتطفل تعزيزاً لمؤهلاتها الخاصة وليبروقراطيتها، وكي توفر لموظفيها فرصة للحصول على مكاسب جديدة. أكثر من ذلك نقول بأن هذا المنطق، منطق التمدّد خارجياً، يمكن أن يقودها إلى إعادة بنية اللعبة الاجتماعية - الاقتصادية لصالح حاجاتها الخاصة وقسرها على بعض التحوّلات. في جميع الأحوال، فالدولة، مهما كانت ضرورية، تصبح فاعلاً باهظ الكلفة بالنسبة للتحديث الاقتصادي.

أن تكون الدولة قد سعت وراء مكاسبها بتدخلها في الحياة الاقتصادية، فهذا مظهر معروف في تاريخنا الحديث. فالنية ترشح من المذهب الماركنتيلي الذي يجعل من الإقتصاد وسيلة تسمح بتعزيز سلطة الدولة، وبضمان منعتها في الداخل، كما تسمح بخاصة ببلوغ أهدافها على الصعيد الدبلوماسي العسكري. لم يكن من الضروري إطلاقاً انتظار عهد الكولبيرية Colbertisme (نظام اقتصادي وضع أسسه الوزير الفرنسي كولبير Colbert وهو النسخة الفرنسية عن الماركنتيلية) لرؤية الدولة

تباشر عملها: إن تقدّم السياسي على الاقتصادي بادٍ بوضوح منذ نهاية العهد الوسيط، وقد ترافق مع التقلّبات النقدية التي أحدثها فيليب لي بيل Philippe le Bel لتعزيز سياسته العسكرية. لكن هذه السياسة ظلّت في صلب اهتمامات الدولة ولم تنقطع عن تحريك سياسته في التدخّل الاقتصادي. إنه لأمر ذو مغزى أن تحدث هذه السياسة في البدء باتجاه المناجم ومصانع التعدين، وهي القطاعات الأكثر أهمية لتعزيز رأسمال الموارد التي تملكها الدولة ولتحسين تجهيز الجيش. ولقد تركّز هذا التدخّل على الرقابة أكثر مما تركّز على الحماية أو الضبط، لأن الدولة كانت ما تزال تنشئ هيئاتها التقنية الأولى، وبخاصة هيئة «المصلحين العامين للمناجم» لتأمين وصايتها الفعلية عليها، وهو الأمر الذي يمنحها مزيداً من إقامة مؤسّساتها ويوفّر لها فرصة إثبات مؤهلاتها^(٦٧).

هذا الأثر المربك للسوق وللنمو الإقتصادي قد يصبح محدوداً إذا لم يحدث ضمن سياق أوسع، يقود الدولة إلى إعادة بنية المجتمع المدني لصالحها. فاللعبة الإقتصادية التي تقوم بها الدولة لا تقتصر على ظروف تدخّلها في السوق: إنها ترتبط أيضاً بمفاعيل استراتيجيتها السياسية. فالدولة، بقدر ما تنمو، تحوّل المركز الذي تتركّز حوله مصالح الفاعلين الاجتماعيين. على الصعيد المادّي، إن انطلاقة بيروقراطيتها والموظّفين المرتبطين بها يضع الدولة في موقف المستدين والمدّين؛ الأمر الذي يؤدّي إلى تشجيع تنامي فئة من الممّولين المتواطئين معها^(٦٨). وعلى الصعيد الرمزي، تغدّق الآمال في المهن، وفي الترقّي الاجتماعي. وبالتالي في الحصول على القاب شرف، وهي آمال لا يمكن ألاّ أن تتأثر بها النخب في الدولة الناشئة. من هنا نجد أن الصورة الاجتماعية تصبح مهزوزة من جرّاء ذلك: فللمبرجوازيين الأكثر جرأة كل الأسباب في التخلّي عن عالم الصناعة والتجارة، أو في أسوأ الأحوال في عدم توظيف أموالهم في هذين القطاعين، بغية السعي إلى مكاسب تكون مخاطرها أقلّ وقيمتها أكبر، في عالم المديونية أو في عالم الوظائف. ولقد بيّن المؤرّخون أن طبقة النبلاء وجدت في ذلك منفعة لها، مدركة أن إثراء وضعي النسب هو بمثابة وسيلة أكيدة لرفعة شأنها عن طريق الارتباطات الزوجية؛ وقد يصبح بإمكانها، نظراً للظروف نفسها، الإخلال ببعض التقاليد

بانكبابها على التجارة أو بتجربة حظوظها في ميدان الصناعة. وهناك الكثير من العناصر التي تساهم في إبعاد النخب التقليدية والجديدة عن دائرة المشاريع الاقتصادية، وفي تأخير تكوّن برجوازية صناعية، وفي الحفاظ على القناعة بأن الإنجازات الفردية تمرّ عبر وظائف الدولة أكثر مما تمرّ عبر التجديد الاقتصادي والقطيعة مع البيروقراطية الملكية. ويبدو أن التعارض واضح هنا مع الاستراتيجية التي اختارها البرجوازيون والنبلاء في انكلترا، الذين سعوا إلى تثير مكاسبهم في المشاريع الاقتصادية أكثر من تثيرها في إرساء أسس الدولة، الضعيفة أساساً، وقد ساهموا في تعزيز حيادها بمؤازرة رأسمالية تجارية كانت في أوج إنطلاقها^(٦٩).

وهكذا يتأكد لنا أن تمايز السياسي يشكّل رهاناً صعباً للغاية: ما إن يبدأ التمايز في أن يكون قوياً، حتى يضع المجتمع المدني بكامله تحت وصاية دولة لا تعود ترضى أن يرسم لها أحد الأطراف حدوداً لمؤهلاتها الخاصة بها. وبعيداً عن احتواء هذا النفوذ للسياسي من قبل لعبة الفاعلين الاجتماعيين، نراه على العكس يندمج تدريجياً ضمن استراتيجية هذا الطرف أو ذاك من الأطراف الفاعلة. والاستقلال الذي ينجم عن ذلك يعتبر عنه حينذاك من خلال تعقّد المطالبات بالدولة والدعوة إليها، كما يعتبر عنه من خلال ترجمة دولانية للآمال وللإستراتيجيات في التغيّر الاجتماعي. ولقد بيّن توكفيل Tocqueville ، في كتابه «النظام القديم والثورة»، كيف أن إدعاءات الطبقات الصاعدة، التحررية أو المساواتية، في مواجهة تعاضم البنيات الاجتماعية، كانت تجعلها تنحرف نحو المطالبة بالدولة وبنائها أكثر قوة^(٧٠). وينطبق السياق عينه على الاقتصاد بطريقة مفارقة: إن الدولة، السبب المباشر أو غير المباشر لتأخر انطلاقة الإقتصاد الرأسمالي أو تعثرها، استفادت من هذا البطء لتبرّر صلابته وإرادوية تدخلها في اللعبة الإقتصادية^(٧١). فالدولة، باسم المصلحة العامة وبمواجهة المنافسة الدولية، كانت تأخذ المبادرة في الاقلاع الصناعي الجريء، لتبسط، أحياناً ضد النخب المتواجدة داخل المجتمع المدني، نشاطاً في المشاريع وتجديدها والتي شكّلت العلامة المميّزة لنظام بسمارك في ألمانيا، كما شكّلت علامة الامبراطورية الثانية أو الديغولية في فرنسا، وعلامة ايطاليا الموسولينية أو ايطاليا مابعد الحرب^(٧٢).

بالإجمال، يمكن أن تبدو الدولة دولةً محافظةً أو مجدّدة. إنها محافظة لأنها ترتاب من تشكّل نخب مناوئة لها داخل المجتمع المدني؛ ولتدعيم سلطتها، تلجأ إلى استخدام استراتيجيات حماية متنوّعة وتغالي في استخدامها، ويصبح الأساسي من عملها وتطلّعاتها هو الرضى عن النظام القائم والخشية من التغيّر. ومن وجهة النظر هذه، فإن المثال المعبّر والمعروف هو النظام القديم: إن دولة الحكم المطلق، حامية مجتمع المراتب، لم تكن تضيق الخناق على طبقة النبلاء والاكليروس إلا عندما كانت ترى أن احتكارها للوظائف السياسية لم يكن منجزاً أو كان معرّضاً للخطر. فالدولة في فرنسا، بسياستها في الإعفاء من الضرائب وفي حماية الدخل العقاري وفي الدفاع عن الحقوق الإقطاعية جمّدت المجتمع الفرنسي ضمن تقاليده. وقد تصحّ الملاحظة نفسها بالنسبة للجمهورية الثالثة: إن غياب الدولة الظاهري (الذي قد يفسّره الابتعاد النسبي لكبار الموظفين عن دائرة السلطة) قد عوّضته إعادة تأكيد استقلالية السياسي القويّة؛ هذا السياسي الذي وُضع بين أيدي محترفين أشدّ الاحتراف من البرجوازية التجارية والصناعية^(٧٣). وقد تبدو الدولة مجدّدة في بعض الحقب، بغية إدارة الأزمة؛ مع أنه يجدر بنا هنا أن نحترس ولاّ نعتمد على الرؤية الوظيفية: إن ماثرة التغيّر الإقتصادي التي تقوم بها الدولة لا تعتبر ردّاً سرّياً وآلياً على القفزات الفجائية أو على الأزمات التي تضرّ بالرأسمالية. فالتأخّر الإقتصادي هو، بحدّ ذاته، حجة لتثبيت الشرعيّة أو مصدرٌ لها أكثر منه عاملاً من العوامل التي تتيح تفسير يقظة الدولة التجديدية: ينبغي أن نصل إلى رؤية «الدولة - الوظيفة»، الرؤية المريحة والمتعذّر اثباتها... وعندما تتخذ الدولة المبادرة في التحوّلات الإقتصادية، فإن ذلك يكون ردّاً بالدرجة الأولى على الأزمة السياسية، عندما تتعرض استقلاليتها للخطر أو، على الأقلّ، عندما يعتقد عملاؤها أنه ينبغي السعي إلى تدعيم هذه الاستقلالية. هذه العملية كان قد توقّعها ماركس بخصوص نابليون الثالث^(٧٤)، وفرضت نفسها بوضوح جليّ في العام ١٩٥٨؛ وبكلام أشدّ وقفاً نقول بأنها أحد العناصر الحاسمة التي أتاح بناء البيسماركية والبونابرتية والديغولية وحولتها إلى مقولات تحليل للأنظمة السياسية، مقولات مجردة ونموذجية. وهذه هي في الحقيقة الاستراتيجية نفسها التي دفعت، بعيداً عن

الاعتبارات الأيديولوجية، الديمقراطية - الاجتماعية الغربية، عند تسلمها السلطة، إلى جعل التجديد الاجتماعي والاقتصادي العلامة الفارقة لعملها؛ إذ وجدت في هذا الإنجاز ليس فقط الوسيلة لضمان استقلاليتها وإظهارها بالنسبة للمجتمع المدني، بل أيضاً الوسيلة لثبيت شرعية دورها الخاص، بتقديم نفسها على أنها المصلح للدولة. وموضوع التحديث التي تبنتها حكومة لورين فاييوس Laurent Fabius استوحت هذه الاستراتيجية بشكل لافت.

إن هذه الإمكانية في ممارسة سياسة محافظة وسياسة تجديدية بالتناوب، تعطي فكرة واضحة عن القدرة العالية للدولة، وهي القدرة التي تعود ليس فقط إلى الثقافة، ولا إلى مصادر متعددة بل إلى استقلالية السياسي، الاستقلالية القوية بشكل كافٍ والقابلة للتصديق، والتي تضع الدولة بمنأى عن الممارسات الوراثية والتبعية التي قد تشدها بطريقة شبه قسرية إلى سياسة محافظة حصراً.

من مجمل هذه التفاعلات يبرز ما يشكل العلامة الفارقة للحدثة الغربية. فالحدثة الغربية كانت قد حُددت عادة، بطريقة وضعوية، انطلاقاً من العناصر التي تؤسس المجتمع الصناعي، على الصعيد التقني والاقتصادي والسوسيولوجي. وهكذا بناء ليس موضوع خلاف؛ إذ له الفضل، عندما يستخدم دون إسراف، ببيان القرابة القوية التي تربط فكرة الحدثة بالتاريخ الغربي، وبالتالي تبيان النسبية الكبيرة لهذه الفكرة^(٧٥). لكن إذا كان الغرب يعتبر أن قسماً من تاريخه حديث، لتمييزه عن عصر وسيط وُجّه له الاحتقار ظلماً، فإن ذلك يعود إلى سبب مغاير قد تسمح بإضاءته السوسيولوجيا التاريخية: في الأزمنة التي اعقبت الحقبات الإقطاعية، أصبح التاريخ مرادفاً للتغيير، وأصبح موضوعاً من جديد بين أيدي الفاعل كي يرتبط بطريقة وثيقة بإرادته في التجديد. وهذا بالضبط ما جعل فردوية غليوم دوكام Guillaume D'occam تستحق تسميتها بالحياة الحديثة، وهي في نهاية التحليل إحدى الفرضيات الأكثر ثباتاً التي عمل على توسيعها ماكس فيبر في كتابه «الأخلاق البروتستانية». وهكذا أصبح هذا الانتقال لشرعية التقليد باتجاه التجديد أحد العناصر الأكثر صلابة في خصوصية التاريخ الغربي^(٧٦). ومن خلال منظور فيبري يمكن القول إن التحديث الاقتصادي والتحديث السياسي يندرجان على

الخطّ نفسه؛ فالتحديث السياسي أظهر للعيان صيغ تكييف البنيات السياسية وعقلنتها، أي البنيات المؤهلة لتعزيز التحديث الإقتصادي. لكن السوسيولوجيا التاريخية تجعل النموذج أكثر تعقيداً، اذ تعتبر أن التحديث السياسي ينطوي على تعزيز قدراته الخاصة، وغالباً على حساب العقلانية الاقتصادية المحضّة. فالنموذج الغربي للنمو يردّ إلى التفاعل الوظيفي - أو إلى التفاعل المستمرّ - لهذين التحديثين؛ إنه نموذج يتميّز عن النماذج الأخرى حصراً بالسمة غير القابلة للإختزال لهذين المنطقيين التحديثيين ولإستحالة العثور عليهما، كما هما هنا، في تواريخ مجتمعات أخرى.

الهوامش

(١) Wallerstein (I.), *The Modern World System*, New York, Academic Press, 1974, trad. française, Flammarion, 1980; Anderson (P.), op. cit.; les commentaires les plus récents se trouvent dans Skocpol (T.), ed., *Vision and Method in Historical Sociology*, Londres, New York, Cambridge University Press, 1984, en particulier Fulbrook (M.), «the Historical Sociology of Perry Anderson», P. 170 et suiv.; Ragin (C.), Chirot (D.), «The world system of Immanuel Wallerstein: sociology and politics as history», P. 276 et suiv.

(٢) Strayer (J.), *Les Origines médiévales de L'État moderne*, Paris, Payot, 1979, PP. 32-33.

(٣) Cf. Strayer (J.), «Feudalism in Western Europe», in Cheyette (F.) ed., *Lordship and Community in Medieval Europe* New York, Holt, 1968, pp. 19-21.

(٤) Giordanengo (G.), «État et droit féodal», rapport pour le colloque du CNRS Genèse de L'état Moderne, Baume-les-Aix, octobre 1984, à paraître sous la direction de N. Coulet.

(٥) Elias (N.), *La Dynamique de L'Occident*, Paris, Calmann-Levy, p. 29 et suiv.

(٦) يفهم المجتمع المدني من خلال المعنى الذي يعطيه له بنديكس: «كل المؤسسات التي يلاحق فيها الافراد مصالحهم المشتركة دون ادارة أو توجيه من الحكومة»، في كتاب Kings or People مصدر سابق ص ٥٢٣

(٧) Hechter (M.), Brustein (W.), «Regional modes of production and patterns of state formation in western Europe» *American Journal of Sociology*, mars 1980, P. 1061 et suiv.

(٨) Cf. Blum (J.), «Village et famille», in Blum (J.), ed., *Histoire des paysans*, Paris, Berger-Levrault, 1982, P. 10 et suiv.: sur les communautés slaves, cf. Gaudemet (J.), op. cit., p. 133 et suiv.; Sicard (E.), *La Zadruga sud-slave dans l'évolution du groupe domestique*, Paris, Ophrys, 1943.

(٩) MacFarlane (A.), op. cit., p. 163 et suiv.

(١٠) يشكل هذا الظهور للمصلحة الجماعية للأريستقراطية اساساً من اسس السوسيولوجيا التاريخية الماركسية عن بناء الدولة، راجع بهذا الصدد، أندرسون، مصدر سابق، الفصل الأول، وبورشنيف Porchnev في كتابه *Les soulèvements populaires en France au XVII^e siècle*, Paris, Flammarion, 1972.

(١١) راجع بهذا الخصوص اوتراند Autrand في كتابه: *Naissance d'un grand corps de l'État*, Paris, 1981; *Les gens de Justice du Languedoc sous Philippe le Bel*, Toulouse, Cahiers de l'Association M. Bloch, 1970;

وراجع أيضاً كازيل، Cazelles (L.) *La Société politique et la crise de la royauté sous philippe VI*, Paris, Agences, 1958;

واوتراند ايضاً في كتابه *Pouvoir et société en France, XIV-XV^e Siècle*, Paris, PUF, 1974 إن هذه

المؤلفات تبين أن المهن العامة كانت متاحة أمام النبلاء البرجوازية؛ ويلاحظ ستراير قلة التعويضات المادية، التي كان لها أثر رادع؛ على الأقل في بداية بناء الدولة؛ وحول عملية الاجتذاب التي مورست على البرجوازية في العهد الحديث، راجع أيضاً بورشنيف *Porchnev Les Soulèvements populaires en France au XVII^e siècle* مصدر سابق، ص ٣٩٢ وما يليها

(١٢) لقد وجه غيته *Guenée* النقد بوضوح إلى الأطروحة التي تجعل من بناء الدولة نتيجة التحالف الذي قام بين الملك والبرجوازية ضد النبلاء. هذه الأطروحة موجودة بطريقة أو بأخرى، في الدولة الناشئة، راجع غيته في *L'Occident aux XIV^e et XV^e siècle. Les États*, Paris, Puf, 1971, P. 266 et suivantes

(١٣) راجع لاغارد *Lagarde* مصدر سابق ص ١١٧، حول المدن ومضامينها في سياق النمو السياسي، كما يراجع بيتي - دوتايس *Petit-Dutailis* في: *Les Communes françaises. caractère et évolution des origines au XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1947.

(١٤) Cf. Brenner (R.), «Agrarian class structure and economic development in pre-industrial Europe», Past and present, février 1976, PP. 30-75; Hechter (M.), Brustein (W.), art. cit., pp. 1073-1074.

(١٥) راجع توماس «The United Kingdom», in Grew, ed., *Crises of Political Development in Europe and the United States*, Princeton, Princeton University Press, 1978, (حول الشرعية) ص ٦٢، وراجع بخاصة بيتي دوتايس مصدر سابق ص ٦٦ - ٦٧. لا يتوصل هيشتر وبراستين إلى اقناعنا، عندما يحاولون تبخير الاقطعية الإنكليزية بأي ثمن.

(١٦) Cf. Trevelyan (G. M.), *Précis d'histoire d'Angleterre*, Paris, Payot, 1972, PP. 143 - 144. (١٧) راجع التحليل المقارن الذي قام به غراي *Grew* في: مصدر سابق، ص، ٣٣. *Crises and their sequences*

(١٨) من هنا ضرورة بناء تصور محكم عن الاقطعية، بدلاً من جعلها مقولة شاملة عن النمو الاجتماعي - السياسي؛ راجع بهذا الموضوع غانشوف *Garshof* في *Qu'est-ce que la féodalité?* Neuchâtel, La Baconnière, 1947.

(١٩) Cf. Birnbaum (P.), «la Fin de l'État», *Revue française de science politique*, décembre 1985, P. 981.

(٢٠) Sur les efforts typologiques, Cf Eisenstadt (S.), «Analyse comparative de l'État dans divers contextes historiques», in Kazancigil (A.). ed., op. cit., pp. 39-74, et Eisenstadt (S.), Rokkan (S.), *Building states and Nations*, Beverley Hills, Sage Publication, 1973, qui fonde ce type de démarche.

(٢١) Cf. Rosanvallon (P.), *La crise de l'État-providence*, Paris, Seuil, 1981, Passim; Nozick (R.), *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Blackwell, 1974.

(٢٢) Cf notamment Mousnier (R.), *La plume, la faucille et le marteau*, Paris, PUF, 1970, P. 226 et suiv.; Mandrou (R.), *la France aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, PUF, 1974, P. 212 et suiv.; Goubert (P.), *L'Ancien Régime: les pouvoirs*, Paris, A. Colin, 1973, P. 22 et suiv.; cf aussi note 2 (supra).

(٢٣) Cf. North (D.), Thomas (R.), *the Rise of Western World*, Cambridge, Cambridge University

- Press, 1973, P. 125 et suiv (L'Éssor du monde occidental, Paris, Flammarion 1980); Anderson (P.), op. cit.
- Cf. Tilly (C.), «War-making and state-making as organized crime», rapp. multig., 1982 (Univ. (٢٤) Of Michigan); Lane (F.), «Economic consequences of organized violence», Journal of Economic History, 18, 1958, p. 401 et suiv.
- Cf. Finer (S.) «State and nation-building in Europe: the role of the military», in Tilly (C.), the (٢٥) Formation of National States in Western Europe, Princeton, Princeton University Press, 1975, pp. 162-163.
- Tilly (C.), art. cit., pp. 13-14. (٢٦)
- Cf. Finer (C.), art. cit., p. 119 et suiv. (٢٧)
- Tilly (C.), art. cit., p. 1. (٢٨)
- Et de la participation politique: Cf. Therborn (G.), «The rule of capital and the rise of (٢٩) democracy», New Left Review, 103, mai-juin 1977, P. 11 et suiv.
- Rosanvallon (P.), op. cit., p. 21 et suiv.; Polanyi (K.), Op. cit.; Habermas (J.), L'Espace public, (٣٠) Paris, Payot, 1978.
- Ibid., p. 33 et suiv., 69 et suiv. (٣١)
- Carlyle (R. W.), Carlyle (A.J.), Political Theory from..., op. cit., p. 505 et suiv. (٣٢)
- Post (G.), op. cit., p. 535 et suiv.; Favier (J.), «Les Légistes et le Gouvernement de Philippe le (٣٣) Bel», Journal des savants. 1969. PP. 107-108.
- Rigaudière (A.), «Loi et État dans la France du bas Moyen Age», rapport pour le colloque du (٣٤) CNRS Genèse de L'État moderne, op. cit., pp. 5-6.
- Ibid., p. 15 et suiv. (٣٥)
- Lagarde (G. de), op. cit., p. 144. (٣٦)
- Carlyle (R. W.), Carlyle (A. J.), op. cit., p. 462. (٣٧)
- Ibid., P. 462. (٣٨)
- Ibid., pp. 135-141; Forest (A.) et al., op. cit., p. 506 et suiv. (٣٩)
- Carlyle (R. W.), Carlyle (A. J.), op. cit., p. 458 et suiv., 483 et suiv. (٤٠)
- Barret-Kriegel (B.), Les Chemins de L'état, Paris, Calmann - levy, 1986, p. 85 et suiv. (٤١)
- Lagarde (G. de), op. cit., p. 147, note 25. (٤٢)
- Cf. Rigaudière (A.), art. cit., p. 16, pour l'appréciation de la pertinence de la formule. (٤٣)
- Barret- Kriegel (B.), op. cit., p. 193. (٤٤)
- Ardant (G.), «Financial policy and economic infrastructure of modern states and nations», in (٤٥) Thilly (C.), ed., op. cit., p. 164 et suiv.
- Strayer (j.), les Origines..., op. cit., p. 67. (٤٦)
- Genet (J. P.), «Prélèvement et redistribution», rapport colloque du CNRS Genèse de l'État (٤٧)

moderne, op., p. 2.

Genet (J. P.), Ibid.; Dumont (F.), «Les États français et les impôts», in Études sur l'histoire des (٤٨) assemblées d'État, Paris, PUF, 1966.

Cf. Lewis (P.), Later Medieval France, Londres, Macmillan, 1968, P. 249. (٤٩)

Bois (G.), crise du féodalisme, Paris, PFNSP, 1981, PP. 256-257; Genet (J. P.), art. cit., p. 8. (٥٠)

Lewis (P.), op. cit., pp. 249, 264 et suiv., 273. (٥١)

O'Connor (J.), The Fiscal crisis of the State, New York, St. Martin's Press. 1973. (٥٢)

Guenée (B.), op. cit., p. 253 et suiv. (٥٣)

Cf. Rivière (J.), Le Problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel, Paris, E. (٥٤) champion, 1926; Lagarde (G. de), op. cit., p. 204 et suiv. Réclamant cette imposition, la célèbre pièce Antequam essent clerici dénonçait les «clercs empifrés engraisés et enflés par la piété des princes», p. 205.

Ardant (G.), art. cit., p. 185. (٥٥)

(٥٦) يبين Bois مصدر سابق ان قبول البرجوازيين للضريبة لم يكن يمنع تكرار الهيجانات المدنية المتصدية للضرائب المالية.

Ibid., p. 272 et suiv.; pour la période moderne, Cf. Porchnev (B.), op. cit., 1^{er} partie. (٥٧)

Cornette (J.), «Pour une micro-histoire de l'État. le révélateur du Conseil des finances», rapport (٥٨) pour le colloque du CNRS Genèse de l'État moderne, op. cit., p. 7.

Cf Dupont-Ferrier (G.), Les Officiers royaux des boilliages et des sénéchaussées, Paris, E. (٥٩) Bouillon, 1902, P. 770 et suiv.

(٦٠) كما يبين ذلك عدم المركزية الحديث الذي قامت به الدولة، والذي اثار تطبيقه نداءات جديدة وجهها المخاتير للدولة؛ هؤلاء المخاتير الذين احتسوا بالحرمان نتيجة سلطة الوجهاء الجديدة. راجع روندين Rondin في كتابه:

Le sacre des notables, Paris, Fayard, 1985 ص ٢٩٣ وما يليها

Cf Fourquin (G.), «Anciennes et nouvelles structures de sociabilité vers 1300-1500», in Léon (٦١) (P.), Histoire économique et sociale du monde, Paris, A. Colin, 1977, t. I, P. 260 et suiv.

Cf. Rosanvallon (P.), op. cit., pp. 65-66. (٦٢)

Hume (D.), A Treatise of Human Nature, 1740; Cf. Tullock (G.), le Marché politique. Analyse (٦٣) économique des processus politiques, Paris, Economica, 1978, p. 16.

(٦٤) حول مقولة البطاقة المجانية، راجع اولسون في: La logique de l'action collective, Paris, PUF, 1978 وراجع بيرنبوم Birnbaum في Dimensions.. مصدر سابق الفصل السادس والعاشر.

(٦٥) هناك وفرة من الكتب التي تتناول هذا الموضوع؛ وزيادة على الكتب المذكورة سابقاً راجع بخاصة دويل Daule في: Origins of the French revolution, Oxford, oxford University press 1980 وراجع أيضاً ريشاد في: Noblesse d'affaires au XVII Siècle, Calin, 1974; راجع أيضاً لوقاس Lucas في «Nobles, Bougeois and the origins of French revolution» past and present août 1973.

- CF. Nef (J. U.), *Industry and Government in France and England*, Cornell University Press, (٦٦) 1967.
- Ibid., p. 68; et Badie (B.), Birnbaum (P.), *Socologie de l'État*, op. cit., p. 133 et suiv. (٦٧)
- Cf. Dessert (D.), *Argent, pouvoir et société au Grand Siècle*, Paris, Fayard, 1984, notamment (٦٨) pp. 362-368.
- Une abondante littérature se rapporte à ce sujet; outre celle présentée supra, cf. notamment (٦٩) Doyle (W.), *Origins of the French Revolution*, Oxford, Oxford University Press, 1980; Richard (G.), *Noblesse d'affaires au XVIII^e siècle*, Colin, 1974, Lucas (C.), «Nobles, Bourgeois and the Origins of French Revolution», *Past and Present*, août 1973.
- Tocqueville (A.), *L'Ancien Régime et la Révolution*, Paris, Gallimard, 1967, p. 159 et suiv., 254 (٧٠) et suiv., 312 et suiv.
- Cf. Gerschenkron (A.), *Economic Backwardness in Historical Perspective*, Cambridge, Harvard (٧١) University Press, 1962.
- Aux frontières de la (٧٢) من اجل ابراز منظور البونابرتية والبيسماركية، راجع هيرميت في الفصل الثالث الديمقراطية, Paris, PUF, 1983.
- Cf. notamment Birnbaum (P.), *Les Sommets de L'État*, Paris, Seuil, 1976, P. 30 et suiv. (٧٣)
- Marx (K.), *Le Dix-huit Brumaire de Louis-Bonaparte*, Paris, Éditions Sociales, 1969, P. 126. (٧٤)
- Cf. notamment Hoselitz (B.), Moore (W.), ed., *Industrialisation et société*, Paris, Unesco, 1963, (٧٥) et notamment Smelser (N.), «Mécanismes du changement et d'adaptation au changement».
- The Individual and Society in Middle - Ages, Baltimore, J.Hopkins (٧٦) راجع اولمان Ullmann في press, 1966, هذا المؤلف الذي يبين صلة هذا البناء التدريجي للفردوية بالنمو السياسي القروسطي.

الفصل الخامس

آية حداثة إسلامية؟

إن السياسة الحديثة، في العالم الإسلامي، تكوّنت بحدود نسبية. لم يكن الأمر أبداً أمر قطيعة مع نظام سياسي ماضوي وابتكار نظام آخر يحلّ محله، بل كان الأمر يتعلق بسياسة تتحدّد بالنسبة لقدرة سياسية غربيّة تعتبر بأنها الأرقى. فالسياسة في العالم الإسلامي لم تكن تعنى بالتجديد بقدر عنايتها بالتكيّف: إن الرهان على مدى القرن التاسع عشر يعكس إعداد العلاجات أو تحضير فنون المداواة الوافدة من مكان آخر، أكثر مما يعكس إرادة إعادة النظر بالنظام السياسي أو بالبنية الاجتماعية. وإعلاء بناء الحداثة السياسية، في الامبراطورية العثمانية أو في بلاد فارس كان استجابة لإرادة السلطان أو الشاه في تجديد قدرتهما السياسية إزاء التحدّيات الداخلية والخارجية، وفي التزوّد بالوسائل السياسية، بفضل التقنيّة الغربية، الوسائل القادرة على اخفاء عجز قدرة السلطة. وخلافاً لما حدث في الغرب، فإن هذه الإستراتيجية كانت تقتصر على مراكز السلالات الحاكمة ولا تتلاقى مع آية استراتيجية تدعو لبناء الدولة؛ غير أن هذه الاستراتيجية لم تتحقق بالإفادة من ضعف الأطراف، بل بالتصادم مع سلطة الأطراف. وفي الحين الذي تكوّنت فيه اللعبة السياسية، في الغرب، على قاعدة الدمج بين المصادرة والتنازل، فلقد تكوّنت، في العالم الإسلامي، بناء على مبادرة المركز الذي كان مضطراً، دوماً وأبداً، للتعويض عن فشل جهوده الهادفة إلى الاستئثار باحتكار الوظائف السياسية، إلى تقديم تنازلات متكرّرة لمختلف قوى المجتمع.

يمكن أن نردّ هذا الفشل بيسر إلى المحاكاة اليمائية: إن احتكار السياسي وتمايزه ينتميان، كما أسلفنا، إلى التاريخ والثقافة الغربيين. وهذه مسألة يسهل تفسيرها. أولاً، لأن الاقتداء لا يحصل أبداً في حالة النقاوة ولأن العمليات الاجتماعية لا تستورد بلا قيد أو شرط كما تستورد الماكينات والآلات: لقد تمّ

تبني الحداثة الغربية، ثم عارضتها النخب العاملة على الأرض ووقفت حجر عثرة في وجهها؛ هذه النخب التي لم تتوقف عن اللجوء إلى السمات النوعية للماضي السياسي لمجتمعها. فالفرضية التي شاعت قد تكون صالحة للدلالة على قيمة المرجعية التي كانت تشكلها الدولة الغربية، وللحكم على عمل التحديث بطريقة نسبية، ولتنظر إليه باعتباره ابتكاراً متجدداً، أكثر منه محض ابتكار، لكنها غير صالحة كي تستخدم أداة لوصف نتاج كامل^(١). فالنتاج الكامل ينبغي أن نتبصر كي ندركه بعمق، قياساً على تطوّر فكرة الحداثة، كما تمّ استخلاصها، إنما بالاستناد خصوصاً على استراتيجيات الناس الذين ساهموا في التحضير لها وإعدادها.

ولا شك أن المبادرة جاءت من الكرسي العالي، أي من السلطان سليم الثالث (١٧٨٩ - ١٨٠٧)، والسلطان محمود الثاني (١٨٠٨ - ١٨٣٩) أو السلطان عبد المجيد الأوّل (١٨٣٩ - ١٨٦١) في الامبراطورية العثمانية؛ ومن الخديويين في مصر، محمد علي (١٨٠٤ - ١٨٤٩) أو إسماعيل (١٨٦٤ - ١٨٧٩)؛ ومن الأمير عباس ميرزا أو من ناصر الدين شاه (١٨٤٨ - ١٨٩٥) في بلاد الفرس. غير أن طبقة سياسية محدودة استخدمت، بهذا القدر أو ذاك، هذه المبادرة، وابتعدت، في الواقع، عن البنية الاجتماعية كلّما كانت تقوم بعمليات التحديث. وقد يمكننا تقسيم سياق عملية التحديث السياسية إلى مرحلتين. في البداية كانت العملية تعني الإرادة في بناء مركز أو إعادة بنائه، بمواجهة نظام إجتماعي سياسي شديد التفتّت. وفي مرحلة لاحقة كانت تتضمن تهيئة هذا المركز وتنظيمه، وإقامة مسرح سياسي جديد. وهذان السياقان لعملية التحديث السياسية يكشفان عن فرق كبير بالمقارنة مع مغامرة بناء الدولة في الغرب: إن استراتيجية المركزة، التي لم تكن الأطراف الاجتماعية قادرة على القيام بها ولا كانت تتوقعها، لم تعتمد إلا على مواردها الخاصة كي تصمد، وكان عليها أن تفرض نفسها كمخرج من النظام التقليدي الوطيد وكبابٍ للولوج إلى أمكنة اجتماعية ظلت تكنّ العداء للسلطة.

الخروج على التقليد

كان الخروج من نظام التقليد، في القرن التاسع عشر، يعني استلهاً التقنيات الغربية لاستدراك تأخر بات ملموساً. هذا التأخر ظهر أوّل ما ظهر في المجالات

العسكرية: لقد طالت الاصلاحات الأولى الجيش، سواء كان جيش سليم الثالث في تركيا أو جيش عباس ميرزا في بلاد فارس. وإنشاء مدارس عسكرية أو تزويد الجيش بأعتدة جديدة لم يكونا أموراً رمزية فحسب: هذان الأمران خيّبا آمال النخبة العسكرية التقليدية، وبخاصة الانكشارية التي استوعبت ذلك بسرعة وقامت بعزل السلطان سليم. لقد برهن هذان الأمران أن التحديث قد يكون غير مجدٍ ولا فعال إذا لم يمهد له باعادة سيطرة السلطان على السلطة السياسية التي كان قد أضاعها؛ وقد تكون غير ناجزة ولا مكتملة إذا لم تتم خارج وصاية الدول الغريبة.

هذه المحاولة لا يمكن أن تعني بأي حال من الأحوال التخلي عن صيغ الشرعية التي كانت تسبغ على السلطان العثماني ألقاباً دينية كلقب خليفة والتي كانت تنصّب «الشاه كادجار» Shah Kadjâr «ظلّ الله»^(٢). ولم تكن هذه المحاولة تتضمن أبداً بروز نخبة إقتصادية جديدة تعمل وبسرعة على معارضة النظام السياسي الوراثي القائم. فالملك والسلطان كان ينبغي عليهما إذاً أن يوفقا بين التحديث وتصحيح التقليد السياسي الأمبراطوري: إذا كان تأخر الشرق يعود إلى انكفاء قدراته السياسية، فإن استعادة هذه القدرات يتطلب بذل جهود جديدة للوصول إلى المركزة، أي إلى تعزيز البيروقراطية الأمبراطورية، وإعادة تأكيد كفاءة الأمير التشريعية - أو بالأحرى التنظيمية -، وضرب الأسياد المحليين. وعبر التاريخ الطويل لتحديث العالم الإسلامي، تعود المبادرة في العمل التحديثي للأمير: هذه الاستراتيجية إذاً هي التي حكمت سائر الاستراتيجيات والتي تحكمت على مدى عشرات العقود وما زالت تتحكم اليوم ببناء الحياة السياسية الحديثة.

إن صعوبة القيام بالتحديث تعود إلى مفارقات ثلاث، تجعل العمل للخروج من النظام التقليدي أمراً في غاية الدقة، وتحدّد الفروقات التي تفصلها عن بناء الدولة الغربية. لقد كان من اللازم أن يتجابه العمل من أجل المركزة مع القوى الاجتماعية، وبخاصة نخبة الوجهاء القادرة والتي لم ترض عن إعادة بناء مركز السلطة ووجدت فيها سبباً لإبداء تبرّمها بصراحة^(٣). بالإضافة إلى أن العمل من أجل المركزة لم يكن باستطاعته الافادة من الخصومة بين النخب الاجتماعية - الاقتصادية، أو على الأقل الاستفادة من استراتيجيتهم المتقاطعة^(٤). أخيراً نقول بأن

هذا العمل اصطدم في طريقه بدور الأقليات الثقافية الناشطة، التي كانت أحياناً تمنح الدعم الاصطفائي، إنما بتكاليف جدّ باهظة، بحيث أنه كان يخشى أن يضع هذا الدعم على المحك الطموح الشمولي للنظام السياسي، وبالتالي يعرض هويته الأساسية للخطر.

إن الطموح لبناء مركز للسلطة - أو إعادة بنائه - قد تبلور ضمن سياق علاقة القوى، مهما كانت هذه العلاقة غير ملائمة. فالقرن التاسع عشر، في العالم الإسلامي، يكشف، بالمقارنة مع القرن الثالث عشر في الغرب، علاقةً مقلوبة عن مصادر السلطة. ومنذ القرن الثامن عشر، كانت الامبراطورية العثمانية تعمل وفق صيغة تجزئة الوظائف السياسية، التي استفاد منها ورثة نظام تيمار Timar والذين ترقّوا تدريجياً إلى أعيان محليين، والذين استفادوا أيضاً من ترسخ موقعهم، الذي توطّدت دعائمه من جيل إلى جيل. فصعود الأعيان، الذي يؤكّد فشل النموذج الأمبراطوري وضعف قدراته السياسية، قد عبّر عن التراجع المتوازي للسلطة المركزية، كما قد عبّر عن قدرة هؤلاء الأعيان على ممارسة فرض الضريبة بالنيابة عنها، وعن الاعتراف التدريجي بوظيفتهم كممثلين للسكان، وعن أهليتهم، في مناطق الأطراف، في تعبئة الجماهير ضد النظام السياسي المركزي^(٥). يمكن القول باختصار إن السلطة المركزية سعت إلى البناء الذاتي في الزمن غير الملائم، أي عندما كانت سلطة فرض الهيبة قد ولّت، وعندما كان هناك توجّهات لإقامة علاقة تحالف وتمثيل بين النخبة التقليدية والفلاحين: إن السيناريو هو هنا بالضبط عكس السيناريو الذي عاشه الغرب.

ولم تكن وضعية الأمبراطورية العثمانية منعزلة: إن بلاد فارس في ظل حكم الكادجار Kadjar تتميّز بضعف الأساس العسكري والمالي لسلطة الشاه. وتقاسم الوظيفة السياسية رؤساء القبائل والحكام غير المرتبطين بالمركز والذين يتمتعون بكلّ مصادر السلطة: رعاية الجيش، جباية تعسفية للعائدات، والتفاوض مباشرة للحصول على دعم القوى الأجنبية؛ وقد ظلّ الوضع على هذه الحال حتى بداية القرن العشرين^(٦). والظاهرة تصبح أكثر اتساعاً في المجتمعات الأكثر قبلية، كما في أفغانستان Afghanistan مثلاً، حيث المالك يمتلك كامل المصادر السياسية

ويعين، وفقاً لحكمه المطلق، الحدود التي تحصر نطاق عمل أمير كابول
.Kaboul

قد يكون من باب التبسيط أن نسند قدرة الوجيه السياسية إلى التخلف الاقتصادي وحده. بالطبع يمكن القول إن ضعف التحضر والتمدن وضعف التعبئة الاجتماعية، (وقد تمت دراسة ذلك في حالة مصر بالتحديد)، ساهما في تقوية سلطة الأطراف^(٧). والخطأ يقوم في التقليل من أهمية العامل الاجتماعي والعامل السياسي. فالعامل الاجتماعي يأخذ بعين الاعتبار قوة الاستراتيجيات الطوائفية: إن الفاعلين الاجتماعيين كانوا ينزعون، كلما أصاب الانهيار الامبراطورية أو كلما ضعف النظام العسكري القديم، إلى تعميق سلوك التماهي مع الجماعة، أو القبيلة، أو مع القرية، بشكل عام، عاملين هكذا على تسهيل سلطة الوجيه الذي يسيطر. ويرز العامل الاقتصادي أزمة المركز الامبراطوري التي تتطابق لسوء الحظ مع إرادة بناء الدولة؛ في حين أن هذه الإرادة في البناء الدولاني تأكدت في الغرب بالتلازم مع الأزمة التي كانت، على العكس، تضرر بسلطة الأطراف. في حين شكّلت الطوائف القروية مصدر ضعف لسلطة الأسياد في الغرب، بدت هذه الطوائف مصدر قوة بالنسبة للأعيان العثمانيين.

لقد تمّ بناء المركز، في الامبراطورية العثمانية، على قاعدة المجابهة بين استراتيجيتين متباينتين كل التباين عن الإستراتيجيتين اللتين كانا على أساسهما يتواجه الملك الغربي - وباعتدال - مع الأسياد المُقطّعين. فلعبة السلطان كانت تقوم على إستعادة الإشراف المباشر على الأراضي بواسطة قانون عقاري جديد؛ وكانت لعبة الأعيان تقوم على الحصول على أن تكون قوتهم الجديدة معترفاً بها رسمياً، وذلك بإقرار حقهم في التملك الخاص. ضمن هذا السياق، يبدو أن مجموعة القوانين العقارية التي أعدت في العام ١٨٥٨ كانت بمثابة تدبير مركزي للمنظيمات ولعمل التحديث الذي قام به المركز، إذ من وراء ذلك كان يهدف إلى احتواء، والأصحّ إلى تقليص سلطة الأعيان بكل الوسائل. ولقد كان الهدف مزدوجاً: من جهة، إعادة تشكيل «ملكية الدولة»، عن طريق استرداد الأراضي التي إعتبرت مهمة ولا تعطي غللاً، واسترداد المراعي؛ ومن جهة أخرى، تشكيل

ملكية فلاحية صغيرة، قادرة على منافسة ملكية الأعيان والوجهاء، خاصّة بفضل إبطال الملكية الجماعية. غير أن العملية كان لها، في الواقع، مفاعيل معكوسة جاءت على مستوى علاقة القوى الموجودة: لقد استطاع الأعيان، عن طريق الرشوة ولعبة التأثير أو عن طريق استغلال ثغرات الأنظمة القانونية، الاستفادة من الإجراءات الجديدة لتسجيل الأراضي، هذه المرّة، بأسمائهم؛ وهكذا دَعَمُوا قُوَّتَهُمْ وعَزَّزوها^(٨) وهذه الظاهرة كانت أكثر وضوحاً في مصر حيث اضطرت السلطة السياسية المركزية، بعد محاولات تجديد رقابة الجماهير واصلاحها التي حقّقها محمد علي، أن تسلّم، تحت تأثير الإصلاحات العقارية العثمانية، بإعادة التملّك الخاص للأراضي وإعادة تشكيل طبقة صغيرة من الوجهاء اكتسبت سريعاً موقع ربّ العمل^(٩).

في الواقع، كان لفشل الإصلاح العقاري دلّالته، في نواحٍ متعدّدة. إنه يكشف النية المحافظة التي كانت تحرك عملية التحديث السياسي: كان السلطان يطمح إلى إعادة بناء سلطة مركزية سياسية وفق استراتيجية نطّ الوراثية، بدلاً من السعي إلى رسم معالم مدى عام جماهيري، على غرار ما فعله الملوك في الغرب، متميّز عن المجتمع المدني، ومختلف بخاصة عن النظام العقاري. بالإضافة إلى أنه أبان ضعف السلطة المركزية التي لم تتوصّل إلى بناء نفسها باستعادة السلطات التي كان يمتلكها الوجهاء لصالحها، بل هي اضطرت، على العكس، إلى تقاسم جديد للوظائف السياسية؛ وهكذا تكون قد وضعت، على محكّ الفشل، طموحها الشمولي بالمشروع التحديثي. وأخيراً نقول بأن قلب علاقات القوى بين المركز والأعيان قد قضى مسبقاً على حجّة الأمن التي شكّلت ثروة الدولة الغربية: لم يكن أداء الأمن يتلاقى مع توقّعات الأعيان - الذين كانوا في أوج مرحلة تأكيد سلطتهم - ولا مع توقّعات الفلاحين الذين كانوا قد أمّنوا حاجاتهم إلى الأمن داخل المجموعات القروية بالقرب من الأعيان، لا بل داخل القبائل بالذات. هكذا نجد أن ما تكشف عنه السياسة العقارية مثبت من خلال مظاهر أخرى من التنظيمات، وبخاصة من خلال محاولات إصلاح الإدارة المحلية، المنظّمة حول شخص الحاكم الذي يعيّنه السلطان: إن ممثّل البيروقراطية المركزية، سواء في الأناضول،

أو في العراق وسوريا، كان يجد نفسه عاجزاً عن تحمل أعباء عمل سياسي، وكان مضطراً للأستنجاد بالأعيان، الذين كانوا يستغلّون هذا الواقع لإضعاف إجراءات التنظيمات التي كانت تقف عائقاً في وجه زيادة ثرواتهم وسلطتهم الاجتماعية - الاقتصادية. وكدليل قاطع على تجذّرهم الاجتماعي وعلى قدرتهم السياسية، تمكّن الأعيان، الآغاوات، أو المشايخ، المتحالفون غالباً مع العلماء، من الحفاظ على تعبئة ناشطة للسكان ضد المركز، حتى كان بمقدورهم تنظيم فتن، كما جرى في حلب العام ١٨٥٠، وفي الموصل العام ١٨٥٤، وفي جدّة العام ١٨٥٨ أو في دمشق العام ١٨٦٠؛ وهكذا نتبين أن مدى سياسياً بكامله ينحو إلى إعادة بناء ذاته في مواجهة المسرح السياسي، الرسمي، ويميل إلى تفشيل عملية احتكار السلطة التي بدأت، وبالأخص يميل إلى مواجهة نظام جماعي مندمج ضمن السياقات الاجتماعية - الهشة والمضطربة - والتي تساعد في بناء المركز^(١٠).

وقد نجد الظاهرة نفسها في بلاد فارس، حيث يقاس ضعف السلطة المركزية بازدياد الخلافات بين القبائل، وهي الخلافات التي تطبع القرن التاسع عشر، سواء كان هذا حال الأكراد، والتركمان، أو حال البختياريين أو الغاراكو زلو Karàgozlu^(١١). والأكثر دلالة على ذلك هو أن تعيين حاكم (حكيم) من قبل السلطة يكشف بسرعة حدود هذه السلطة، بدلاً من أن يظهر نجاح المركز السلالي الحاكم: يبدأ مجتمع مستقل بالتشكّل حول الحاكم، ويزوّده بمصادر هامة، بما فيه الكفاية، لممارسة السلطة، تمكّنه من إحياء تحالفات لصالحه، وبعث استراتيجيات جماعية، تأتي لتزيد من خوف السلطة المركزية ومن تردّدها الذي يرافق عملها.

والمصاعب التي عانى منها المركز السلالي الحاكم للخروج من هذا النظام الاجتماعي التقليدي تعمّقت أكثر لإستحالة استعمال لعبة النخب المتنافسة لمصلحته. ولم تتخذ النشاطات التجارية، خلال القرن التاسع عشر، الأهميّة التي شهدتها المدن في القرون الوسطى فحسب، بل كانت تتضمن، أساساً، نشاطات الأجانب أو الأقليات الثقافية، يهودية أو مسيحية (الأقباط، اليونانيون، الموارنة، الأرمن)^(١٢). هذا الواقع فشّل استراتيجية بناء سلطة سياسية مركزية. والنخب

الناشئة عن هذه الأقليات، المتوجهة بوضوح نحو الخارج، كانت في الواقع تسعى إلى سدّ حاجاتها الأمنية بالاستعانة أولاً بالقوى الخارجية، وفي الغالب بالاستعانة بالسفارات والقنصليات: هذا الأمر لم يكن يُفقد المسرح السياسي الرسمي وظيفته في الحماية الأمنية فقط، والتي كما رأينا، شكّلت في الغرب، عنصر تميّزها الأساسي، بل اضطرت السلطة السياسية للتخلّي عنها وتركها بين أيدي عملاء خارجيين كانوا يعملون على إضعاف طموحها بالسياسية إلى درجة جعل هذا الطموح مثار سخرية.

إن علاقة الارتباط والتبعية التي نجمت عن ذلك دفعت المركز الذي في طور البناء إلى التحالف مباشرة مع القوى الأوروبية، كما اضطرت بلاد فارس، مرّات عديدة، إلى فعل ذلك بتحالفها مع روسيا كي تقدّم لها بعض التنازلات، أو مع شركات أجنبية أو شخصيات أجنبية، عندما اضطّر الشاه القبول بإنشاء مصرف رويتر Reuter، أو حين اضطّر للتخلّي عن إدارة الجمارك لرجل أعمال بلجيكي أو لإنشاء إدارة حصر تبغ ووضعها بإشراف الانكليز - إنما سرعان ما توقّفت^(١٣). ويمكن أن نلاحظ الأمر نفسه، أي وضع المؤسسات تحت الوصاية، في أماكن أخرى، وبخاصة في سوريا وفي مصر. واللعبة السياسية التي نجمت عن ذلك قضت على عملية بناء المركز، وهذا أمر واضح؛ عن طريق ازدياد التخلّي عن السيادة، بل، وبطريقة حاسمة ودائمة، عن طريق تعديل طبيعة العمل السياسي بالذات وبعمق. فالعمل السياسي لا يفقد هكذا وظيفته في إداء الأمن فحسب، بل يتنازل أيضاً عن ثلاث مميّزات تشكّل هويّة الدولة. أولاً، ممارسة الطلب: إن الطبقة المتوسطة الصغيرة المدنية التي برزت من خلال النشاطات التجارية في حلب، وبيروت، أو تبريز Tabriz لم تعد تعتمد على المركز لتوفير الحماية، والأمن، والمساعدة أو التشجيع؛ وبالتالي لا يعود هناك وجود لأولية التبادل «طلب - قرار»، الأولية التي صنعت الدولة الغربية^(١٤). والمطلب الوحيد الذي تجلّى حقاً وعبر عنه الأعيان والآغاوات هو مطلب تقليص السلطة المركزية، وقد عبّروا عنه حين طالبوا بحق الملكية الخاصة.

ولقد فقدَ العمل السياسي بهذا وظيفته في إعادة التوزيع وقدرته كوصي على

المدى السياسي. ولم يحدث أن قام المركز بوظيفته الإقتصادية إلا هامشياً: إننا هنا بعيدون عن الممارسات الماركنتيلية الغربية، أو بالأحرى عن اسطورة «تصريف مياه الحقل». ولم تكن انطلاقة القطاعات الإقتصادية التجارية تعني المركز إلا من خلال اللعبة الشكلية، لعبة أعمال التنازلات التي لم يكن سيدها، في الواقع، أو بواسطة رشوة بعض عملائه: في الحين الذي استطاع فيه النمو الإقتصادي أن يتحقق أساساً في فرنسا، مثلاً، لأن الدولة بما هي دولة قد خدمته كثيراً، فإن اتساع قطاع رأسمالي قد تحقق، في الامبراطورية العثمانية أو في بلاد فارس، عن طريق توزيع الإكراميات الفردية على مختلف مراتب السلطة السياسية. قد يكون من العبث - وهو سمة الوعي الغربي الحسن - أن نرى في ذلك فارقاً خلقياً معيئاً، فالواقع يردنا إلى ظاهرة اجتماعية مختلفة كل الاختلاف: لم يتوقع أحد من الدولة أن تلعب، في الإقتصاد، دور الحكم أو دور العميل، كما لم يتوقع منها أن تحدّد المصلحة العامة، بل كان المتوقع منها أن تسهّل هذا النشاط أو ذاك - وهو الدور الذي كان ينفذ بيسر إلى نظام البخشيش أكثر مما يؤدي إلى الاعتراف بوظيفة التخطيط أو الالتزام بها.

لهذا بالذات نرى أن العمل السياسي قد أخفق في طموحه الشمولي. فالقطاع الرأسمالي، بقدر ما كان يتشكّل، كان يجد مكاناً لتدعيمه خاصاً به، كان يتعزّز في مكان استثنائي، مستفيداً من الحماية والامتيازات التي تأتيه مباشرة من أوروبا. هذا التعارض المتعاضد، المتوافق مع انشاقات دينية أو لغوية، هذا التعارض بين نمطين من أنماط المجتمع الموحّد، الواحد نحو الداخل، والآخر نحو الخارج، قد طبع بعمق سياق عملية التحديث التي التزم بها المركز. فتنامي هذا القطاع الإقتصادي الحديث قد تمّ، في لبنان كما في سوريا أو في بلاد فارس، على حساب التجار التقليديين، المسلمين بأغليتهم الساحقة؛ هؤلاء التجار الذين اعتبروا أنفسهم ضحايا التحديث والانفتاح على الغرب^(١٥) من هنا كان المركز السياسي يخسر على صعيدين: لم يكن عمله التحديثي يعني، عرضياً، إلا الطبقة البرجوازية التجارية الجديدة، في الوقت الذي أثار ضده حفيظة الطبقة البرجوازية القديمة. هذه الطبقة التي لم تكن تطالبه سوى بحمايتها ضد مفاعيل الحداثة ومنافسة

النخب الاقتصادية الصاعدة، التي كان بروزها يسهم في تنشيط الإنشطار الثقافي الذي ما يزال له آثار معاصرة والذي تجلّى في الفتن والاضطرابات التي هزّت الشرق بين الأعوام ١٨٤٠ و ١٨٦٠^(١٦).

هذه الأزمة طالت مجمل العلاقات السياسية التي كانت تتشكّل، وزاد في تفاقمها الوضعية التي وجد فيها المركز نفسه محاصراً. وكانت الأقليات الثقافية، ببساطة كَلّية، القناة المميّزة لبث الأفكار الجديدة الوافدة من الغرب، كما بيّن ذلك الدور الذي لعبه الأقباط والموارنة في تكوّن فكر إصلاحٍ. زد على ذلك أن هذه الأقليات كانت تمتلك وسائل كفيلة بثمين وظيفة النقل والبث هذه، وبجعلها مصدراً من المصادر التي ترغب بها الجماعات في الشرق الأوسط. هكذا عرف الأكليروس الماروني في لبنان أن يجتبر لمصلحته المرتبة الخاصة التي يتمتع بها، وأن يستفيد من مدارسه للاستجابة، منذ أواسط القرن الثامن عشر، لمطالبة الناس بتربية غربية وهو الطرف القادر أفضل من غيره على ارضاء هؤلاء^(١٧). ولقد سمحت له هذه الوظيفة بالاستفادة من النزاعات الكبيرة بين أطراف السلطة. لقد ساعدته في البدء في استمالة بعض الأعيان من صفوف الفئة الحاكمة، وفي هديهم إلى الدين المسيحي، وبخاصة بعض أعيان عائلة شهاب^(١٨). كما وفّرت له بعض مكاسب مؤسساتية، استفادت منها الكنائس المارونية كي تتحرّر من الخضوع للإقطاع، وكي تعزّز حضورها في القرى والبلدات، وتزيد عدد مدارسها، وكي تعمم ايدولوجيتها وتبثّها، وتسهم في بثّنة الطائفة المارونية وتعبئتها، لا سيما على معارضة الضرائب الجديدة. غير أن الموارنة انتزعوا، بشكل خاصّ، مواقع سلطوية في قلب النظام السياسي بالذات، وحلّوا محلّ النخب الإسلامية التقليدية بالقرب من الحاكم ووالي؛ تلك النخب التي لم تكن تمتلك لا الوسائل البيروقراطية الدينية نفسها، ولا الشهرة التي يوفرها امتلاك المعرفة الغربية^(١٩). غير أن الأقليات، في العالم الإسلامي، لم تحصل على المكاسب السياسية نفسها؛ لكن الامتيازات الاقتصادية التي كانت تتمتع بها في الغالب، والتي كان المركز يقوم بتغطيتها، ساهمت بالطبع، هنا وهناك، في جعل المجتمع التقليدي يقف موقفاً متشجعاً من عمل التحديث السياسي، كما ساهمت باستنفاد الركائز التي كان يسعى إليها،

ويافشال امتداده ليطال مختلف الأمداء (جمع مدى) الاجتماعية.

لكن هذا الفشل عرف مفاعيل مرتدة أثرت بعمق في القرن التاسع عشر وما زالت حتى اليوم تتحكم بالنظام السياسي في بلدان العالم الإسلامي. فالمركز لم يستطع، من جزاء قبطيته مع المجتمع التقليدي والتي لم يعرف تداركها، أن يحقق طموحه في احتكار الوظائف السياسية، التي ظلت في قسمها الأكبر مبعثرة داخل النسيج الاجتماعي؛ وهذا ما نتج عنه احتواء تمايز سياسي، ومحاصرته وبالأحرى منعه. وبدلاً من أن يتشكل المسرح السياسي الحديث وفق الثنائية دولة - مجتمع مدني، فإنه قد تكوّن خارج المجتمع، وقد استغنى عن وسائل الإشراف على المجتمع ومراقبته وبالأحرى عن وسائل إعادة بنيته.

لذلك أخذ الطابع «المركزي - الذاتي» لإستراتيجية التحديث السياسي يزداد. وبعد أن وعى المركز السياسي عدم قدرته على اختراق الأمداء الاجتماعية، إرتدّ عمله تدريجياً نحو ذاته، نحو مجموعة من الوظائف كان باستطاعته القيام بها دون أن يشير حفيظة الأطراف: من هنا نجد الدور الأساسي وشبه الطقسي للإصلاحات العسكرية المتكررة أو عمليات إعداد الدساتير الشكلية عادة والآنية^(٢٠). والأخطر من ذلك أن المركز، عندما وجد نفسه مجرداً من وسائل تحريك عملية التحديث الاجتماعية - الاقتصادية، راح يسعى للأستغناء عنها وللعمل وفق مصلحته الخاصة، والأسوأ من ذلك إعتباره لاحقاً عملية التحديث تهديداً مباشراً، لذا ينبغي احتواؤها.

إن بناء مركز سياسي حديث كان يعني بالتالي الخروج من حيز السيطرة الذي كانت القوى الأوروبية قد بدأت باقامته، منذ نهاية القرن الثامن عشر، لتحصر فيه مجموعة بلدان العالم الإسلامي. والمفارقة في ظاهرات التبعية بدأت تبرز بوضوح منذ العقود الأولى لسياق عملية التحديث السياسي: إن هذه العملية، قبل أن يتم إدراكها إدراكاً قومياً، إنفرضت على الوعي، بمثابة انفتاح على الغرب. وعندما أصبحت الاستراتيجيات القومية منتظمة في نهاية القرن التاسع عشر، ساهمت في تضخيم المفارقة: إن التحرر من الوصاية الغربية كان يقتضي في الغالب إعادة إدخال الغرب وبقوة من باب آخر. وما زال هذا المخرج الآخر الفاشل يثقل بوطأته على وظائف الأنظمة السياسية المعاصرة.

إن الفعل الأول لتحديد الأنظمة السياسية التقليدية بالقياس إلى القوى الغربية يمكن ردّه دون شك إلى اكتشاف الخلل وعدم التكافؤ في الأداء. وقد يمكن القول إن الغموض في العلاقة ظهر أولاً على الصعيد العسكري: إنها هزيمة الأتراك أمام الروس الذين دشنوا، بعد توقيع معاهدة پاسارويتز Passarowitz (١٧١٨)، «عهد الزنابق»، الذي شكّل زمن الإصلاحات الأول القوي. وما شجّع اصلاحيو البلاط في بلاد فارس كانت هزائم الكادجار Kadjâr المتكررة أمام جارهم الشمالي، وكذلك المعاهدات المذلّة المعقودة معه في عهد غولستان Golstan (١٨١٣) وفي عهد توركمانتشاي Turkmantchai (١٨٢٨)، ومن ثمّ الحرب التي جرت ضد أفغانستان Afghanistan والتي كانت تدعمها بريطانيا العظمى. وماذا نقول أخيراً عن فتح بونابرت لمصر، وهو الفتح الذي ساعد على تفكك نظام المماليك التقليدي، وبالتالي على التحضير للإصلاحات التي قادها محمد علي^(٢١) بشكل مفارق، يمكن القول إن هذه الصدمات شلّت إرادة التحرر من الغرب! إن الوقوف ضد الهيمنة الأوروبية يؤدّي إلى الوقوع في فخ الاقتداء، بالغرب الأوروبي، ليس فقط الاقتداء به في تنظيمه للحكم والذي شكّل استيراده إلى الشرق أهمّ التجديدات في بداية القرن التاسع عشر، بل الاقتداء به كذلك في الميادين الاقتصادية والقضائية والثقافية. وتجلّت القدرة الغربية التي أصبحت مكشوفة في الميدان التجاري: لقد تبنت الامبراطورية العثمانية، في العام ١٨٥٠، قانوناً جديداً للتجارة متشابهاً للغاية مع القانون التجاري الفرنسي؛ كما تبنت قانوناً جزائياً جديداً (١٨٥٨) ينحو للدفاع عن أولوية المُلْكِيَّة^(٢٢). وفي الميدان التربوي، فتح الأمير الكبير مدرسة بوليتكنيك Polytechnique، في بلاد فارس؛ وعقب وفاة الخديوي إسماعيل Ismail تمّ احصاء مئة وست وثمانين مدرسة في مصر، كانت بمعظمها كالفينية، يونانية أو أرمنية^(٢٣). باختصار يمكن القول إن أوّل حركة إصلاحية كانت تقوم، ببساطة، على مقاومة الغرب بالاقتداء بالغرب: إن ممارسة التحديث كانت القيام بالتنظيم، وهو الأمر الذي شجّعه ونشّطه، كما رأينا ذلك، الأوائل من الأتراك، والمصريين والفرس، الذين أوفدوا إلى أوروبا لمتابعة تحصيلهم العلمي أو للقيام بمهام دبلوماسية. ولم يشكّل هؤلاء لدى عودتهم الجزء الإصلاحي الأهمّ

للطبقة السياسية فحسب، بل قاموا بتنظيم بنية تغريبية حقّة، عن طريق بناء مراكز للماسونيين الأحرار بخاصة، ظلّت مفاعيلها سارية حتى حكم آخر شاه: لقد دشّن كل من ميرزا صالح Mirza Sàleh ومالكوم خان Malkom Khan في بلاد فارس صيغة توحيدية أصبحت المكان المحتوم الذي يجمع كل النخب التي لا تمتلك مصادر تقليدية للسلطة^(٢٤).

غير أن معطيات المشكلة مالت للتغيّر في نهاية القرن التاسع عشر، عندما اتخذت سياقات التبعية أشكالاً أكثر واقعية وقساوة، بلغت أوجها بإقامة إدارة فرنسية في تونس، وإدارة بريطانية في مصر، وحضور سياسي فعّال لبريطانيا العظمى ولروسيا، في بلاد فارس. ولم يكن الرهان السياسي ينحصر في حماية الذات بتعزيز القدرات، بل قام هذه المرّة على مقاومة مخاطر الغزو. لذلك باشر الفاعلون في عملية التحديث، تحت ضغط بروز تيار تجديدي وإسلاموي توحيدي، التفكير بتحقيق هذه العملية بتصورات قوموية، أيّ عن طريق الشروع بفصلها عن سياقها التغريبي^(٢٥).

لقد أصيبت، بدورها، عملية فك الارتباط هذه بالإخفاق نتيجة مجموعة من المفاعيل المنحرفة؛ إذ لم تكن النخب التحديثية تملك مصادر سلطة مستقلة كفاية تتيح لها القطيعة مع الغرب؛ بالإضافة إلى أن طبيعة نظام الحكم الخديوي للملكيات القائمة كانت تجعل الطبقة السياسية في وضعية مؤقتة، بمعنى أن كل واحد من عملاء هذا النظام كان تحت رحمة السلطان، أو الشاه، أو الخديوي، الذين كان بمقدورهم في كل حين إقالة هؤلاء العملاء. تجاه هذا الوضع، أصبح من الشائع أن تسعى النخب السياسية، تعويضاً عن وضعيتها المتزعزعة، للحصول على دعم هذه القوّة الخارجية أو تلك: لقد كان الوزراء الفرس، أمين الدولة أو مشير الدولة المقرّبون من البريطانيين، وإخصامهم عين الدولة أو أمين السلطان المقرّبون من الروس، لا يملكون سوى هذه المصادر القادرة على حمايتهم من أخطار ناصر الدين شاه أو مظفر الدين شاه. بكلام آخر، إن تحمّل تبعة الوظيفة التحديثية من قبل الملكية الحاكمة كان يُلهب السعي إلى الوصايات الأجنبية، ضمن سياق التبعية، كما كان يسهم في خلق سبل جديدة لتدخل القوى المسيطرة

ويحول دون فك الارتباط بين التحديث والتغريب^(٢٦). والأشدّ إيلاماً، كانت الخصومة بين القوى الأوروبية التي كانت تدفع إلى تنظيم عملية التحديث، وتوجّوها الوجهة التي كانت تلائم هذه القوة أو تلك، حسب ما كان عمل التجهيز، تجهيز سكك الحديد أو الاتصالات البرقية (التليغرافية) والإصلاح القضائي أو المصرفي، يقع على عاتق وزير تحميه إحدى القوى أو يقع أمر تنفيذه مباشرة على عاتقها. فالدول الغربية كانت تجد إذاً من مصلحتها الحث على التحديث الاصطفائي والمراقب: إن ممارسة الإصلاح والانفتاح على الغرب ظلّاً متلازمين.

لكن التلازم بين الظاهرتين لم يكن مطلقاً، نتيجة تعقّد الموضوعة القوميّة بخاصة. فالانفتاح على الغرب كان يعني، في الواقع، تبني فكرة الأمة وتبني الاستراتيجيات المرتبطة بهذه الأمة. والحال أن لهذه الاستراتيجيات مفاعيل متعدّدة، إلى درجة أن هذه المفاعيل كانت تؤثر أحياناً عكسياً على الملتزمين بالتحديث: إن الخديوي محمد علي، بعد أن باشر احتلال سوريا والقيام بعمل إصلاح على أرضها، اضطر أن يواجه في طريقه، ردّات فعل قويّة، كانت الدول الغربية تعمل بنشاط على تشجيعها، وهي الردّات التي قادتها الأقلّيّة المسيحية، التي نجحت في تعبئة كل الطوائف، التي اعترض ممثلوها، في أيار ١٨٤٠ في كنيسة مار الياس، على الوصاية المصرية كما اعترضوا على فرض الضرائب، والتجنيد^(٢٧). وبالطريقة نفسها، شكّل الأثر المباشر لبث الفكرة الغربية عن الأمة بداية لحركة تحرر المسيحيين عن الامبراطورية العثمانية، هذه الحركة التي ظن السلطان عبدالمجيد الأوّل أنه قادر على احتوائها لمجرّد إعلانه، في العام ١٨٣٩، عن المساواة بين كل رعاياه داخل ما أصبح يعرف بالأمة العثمانية^(٢٨). هذه المرجعية الرسمية، مرجعية الطائفة الوطنية، التي لم تكن تستند على الدين ولا على اللغة، عجّلت بتفكك الامبراطورية بدلاً من تيسير إنطلاقة مركز جامع، لكنها اضعفت النخب التحديثية التي وجدت أنها بعيدة عن إيجاد مشروعية بديلة في هذه المرجعية، أو بالأحرى، بعيدة عن إيجاد وسيلة لتعبئة الجماهير.

زد على ذلك أن الموضوعية القوميّة شهدت نجاحاً كصيفة اعتراض على

الحدائثة أكبر من النجاح الذي شهدته كأداة تحريك باتجاه الحدائثة. فعمل التحديث الإقتصادي والتربوي، الذي استفاد أساساً من الخارج ومن سائر الأقليات، ولّد سلوكاً من الاحتجاج، خاصةً داخل النخب التقليدية ولدى التجار المسلمين، الذين كانوا ينظرون نظرة واحدة إلى المركز الحاكم وإلى الأجنبي ويقفون موقفاً إتهامياً واحداً من الحدائثة والغرب، ويخلطون بينهما. والظاهرة كانت شديدة الوضوح في بلاد فارس عندما عقد أصحاب البازار والعلماء تحالفاً ضد ناصر الدين شاه وانكلترا للاحتجاج ضد انشاء شركة تبغ ووضعها تحت الوصاية البريطانية^(٢٩). والأمر الأشدّ بروزاً كان تعبئة الفئات نفسها، وهي الفئات التي تحالفت، في العام ١٩٠٥، في حرم مسجد شاه عبد العظيم لتوجيه التهمة إلى إدارة الجمارك الجديدة التي عهد بها إلى البلجيكي نوس Naus^(٣٠). في كلتا الحالتين، شكّل الشعور القومي عامل تعبئة، إنما لمناهضة السلطة وليس لدعمها، ولمحاربة الحدائثة في إنجازاتها وليس للمساهمة في انتشارها وتمدّدها. فالسلطات الحاكمة، بخلطها بين التحديث والتغريب، أي لعدم وجود استراتيجية بديلة، جعلت العامل القومي ينقلب ضد مشاريعها الخاصة، وسرّعت عملية استرداده من قبل النخب التقليدية والدينية، وجعلت شبه مستحيل العودة المفترضة إليه في المستقبل، لتحويله إلى عامل يمكن للسلطة القائمة أن تستخدمه شرعياً. لقد عرف كل من مصدق وبورقيبة وعبد الناصر أو قادة حزب البعث، عرفوا تجربة عدم ثبات هذا العامل ضمن ثقافة حيث فكرة الأمة، كما رأينا ذلك سابقاً، لا تندمج فيها إلا بصعوبة، لأنها الفكرة التي اعتبرت كونها عاملة على استبعاد البلد الذي ينادي بها خارج نطاق الجامعة الإسلامية الكبرى.

ومن جديد باتت الأوراق الراحبة التي يمكن أن تمتلكها استراتيجية التحديث معدومة. والنخب التحديثية كانت محرومة من إمكانية تعريف ذاتها بوضوح قياساً على الغرب، ومن تمايزها بالتالي عن النموذج التي كانت تستلهمه.

ولم يكن أمراً مستغرباً، في ظل هذه الظروف، أن تتموقع الأوقات الزاهرة لعملية بناء مركز سلطوي حديث في الحقب القليلة، حقبات التقارب بين الحركات القومية والحركات المطالبة بتجديد النظام السياسي. فالثورة الدستورية

الفارسية (انقلاب المشروطية)، هي خير معبر، من وجهة النظر هذه، إذ أذكت النار في تعبئة أصحاب البازار والعلماء ضد هيمنة الغرب السياسية الاقتصادية وضد الحكم الملكي الاستبدادي الذي كان ينوب عن الغرب في الهيمنة^(٣١). كما أتاح وضع الدستور موضع التنفيذ كشف المركز الحاكم وازدهار فشله، وسمح بترسيخ حد أدنى من النفوذ والسلطة لصالح رجال الدين والتجار، عن طريق إرساء مؤسسات تمثيلية: بكلام آخر، لقد حلت النخب التقليدية محل النظام القائم على أساس الحجّة التي تربط، وللمرة الأولى، بين القومية والتحديث. غير أن ما شكّل قوة الثورة الدستورية في بلاد فارس شكّل أيضاً ضعفها. فتورة العام ١٩٠٦ لم تكن تملك لصالحها القدرة، نتيجة عدم انتهازها الفرص المناسبة، على تعبئة الناس تعبئة مستمرة: لا تعبئة رجال الدين الذين عادوا وبسرعة ووضعوا في الصدارة همّهم في حماية مصالحهم الخاصّة وفي إعادة الأولوية للشرعية وتقديمها على النظام الدستوري المتطابق بشدّة مع النموذج الغربي^(٣٢)؛ ولا تعبئة الجماهير حيث انكفأت القومية في صفوفها لتتخذ تعريفاً محض سلبياً؛ ولا تعبئة السلطة القائمة، التي لم يكن إعداد مؤسسات تمثيلية لها يشكّل سوى مظهر ثانوي من مظاهر التحديث السياسي، وهو مظهر قليل الإستخدام. لهذه الأسباب، لم يعد لثورة ١٩٠٦، في تاريخ بلاد فارس، سوى مستقبل رمزي يُحتفل بذكره سنوياً، في حين أن النخب التقليدية، كما النخب الحديثة، عمدت وفي حقب متفاوتة على التقليل من أهميّة إنجازاتها^(٣٣).

غير أن الثورة الكمالية قد تشكّل مثلاً آخر من القطيعة، وهي قطيعة دالّة، إنما على أسس مختلفة. هنا أيضاً وجد النظام السياسي العثماني نفسه في حالة اضطراب وقلق، ناجمة وبصورة نشطة عن حركة قومويّة. وخلافاً للثورة الفارسية، لم تكن الفئات الاجتماعية التقليدية هي التي تقود هذه الثورة بمبادرتها. وعلى الرغم من كون هذه الثورة قد ظلت أقلّ انتهازية، نتيجة هذا الواقع، فإنها كانت، بالمقابل تمتلك قاعدة إجتماعية قليلة التماسك: إن استراتيجية الخروج من التقليد التي قادتها النخب الكمالية تعثّرت، والنظام، الذي نجم عنها، كان لا يتمتع إلا بأقل دعم شعبي، ونمط الحكومة التي نتجت عنها ظلت، في الأساس، وقفاً على

البرجوازية المدنية التي كانت قوميّتها النخبوية لا تبعاً بتحديد نمط حداثوي مغاير للنمط الغربي، كما كانت تكنّ الاحترام للتقاليد^(٣٤).

التدخل في النظام الاجتماعي

إن فشل هذه الأشكال المختلفة من القطيعة مع النظام السياسي القائم يجعل دخول الحداثة على المسرح السياسي لمختلف البلدان الإسلامية أمراً صعباً؛ بل هو أمر محفوف بالمخاطر لأكثر من سبب: لقد انطوى المركز السياسي الحديث على نفسه، بعد أن أخفق في مطامحه التحديثية، وهو الذي لا يملك سوى بدائل ضعيفة داخل الأطراف الاجتماعية؛ بينما النظام التقليدي، الذي كان لم يخب، ظل يملك مصادر سلطوية هامة ساهمت في استمرارية الازدواجية السياسية، التي ما زالت البلدان الإسلامية تعاني آثارها؛ وفي مواجهة هذا المنظور المزدوج، أعادت الأطراف الاجتماعية رص صفوفها وفق صيغ من التحالف كانت تعيق الاستراتيجية. التي كان المركز ما يزال يعتمد عليها، أو في أقل تقدير كانت تقيّد هذه الاستراتيجية. للوهلة الأولى يخيل للمرء أن إدخال الحداثة السياسية إلى النظام الاجتماعي في البلدان الإسلامية يتقارب مع إدخال نموذج دولاني شبيه بالنموذج الذي عرفته القرون الوسطى في الغرب. هذا على الأقل المنطق الذي يُستخلص من مجموعة الإصلاحات التي حدثت داخل الامبراطورية العثمانية والتي قام بها كل من السلطان أحمد الثالث، منذ القرن الثامن عشر، مع «عهد الزنابق»، والسلطان سليم الثالث، مع «النظام الجديد»، في نهاية القرن الثامن عشر، وبخاصة مع «التنظيمات» التي ميّزت مجمل القرن التاسع عشر^(٣٥). هذه التنظيمات بوشر بإعدادها بناءً على قرار صادر عن السلطان في ٣ تشرين أول ١٨٣٩، والمعروف بشرعة الخلكانة، وهي الشرعة التي تستعيد العناصر التي تشكّل المنطق الدولاني: «ينبغي أن تركز المؤسسات على نقاط ثلاث: أولاً؛ الضمانات التي تكفل لرعايانا الأمن الكامل على حياتهم وشرفهم وثروتهم؛ ثانياً صيغة منتظمة لإرساء أسس لجباية الضرائب؛ ثالثاً، صيغة منتظمة لتجنيد الشباب ومدة خدمتهم»^(٣٦).

الأمن الضريبية، الجيش: هذه هي الأدوات التي كانت تلاقي استحساناً في الماضي لدى المشرّعين. كما نلمح جهداً مماثلاً لبناء تدريجي لبيروقراطية عقلانية

شرعية. فمنذ العام ١٩٣٤ شرع محمد الثاني بتحديث الإدارة معتمداً التقسيم الحقيقي للوظائف الحكومية إلى قطاعات متخصصة، كما عمد إلى فصل الشؤون الدينية، التي أوكل أمرها إلى شيخ الإسلام، عن الشؤون المدنية التي عهد بها إلى الباشقوكالا Bāshvokalā أو إلى قوكالا Vokalā. وأكمل عبدالمجيد الأول عمل سلفه، بسنّ شرعة الخلكانة (١٨٣٩)، ثم اتبعها بالخط الهمايوني Khatt-ehommayyün (١٨٥٦). ضمن هذا الاتجاه، كان يطمح إلى اصلاح الإرادة الإقليمية لصالح الحكام الذين يعيّنهم بنفسه؛ كما جهد لتنفيذ سياسة مالية وضريبية وسياسة تجنيد، كما أقرّ بالمساواة في الحقوق بين رعاياه وسعى إلى حماية هذه المساواة. وكان يطمح بخاصة إلى وضع أطر لسلطة تشريعية جديدة، عهد بها في البدء إلى «مجلس إصلاح»، حيث كان السلطان يعيّن الأعضاء، غير أن هؤلاء كان بإمكانهم إعداد قوانين لا تتحدّر من الشريعة ولا تنجم عن فتوى شيخ الإسلام، حتى ولو لم يكن بإمكان هذه القوانين أن تتعارض لا مع الشريعة ولا مع فتوى شيخ الإسلام. هذه المؤسسة الجديدة ساهمت في تكوين صاعد لنسق من القوانين العامة والموضوعية تضمن حرية التجارة والملكية الخاصة^(٣٧).

لقد نشأ لاحقاً عن هذا المجلس ديوان العدلية، الذي يمكن مقارنته بمحكمة العدل العليا، وهو الديوان الذي أتاح للسلطة الحاكمة أن تطمح إلى ممارسة وظيفة التمييز القضائية (١٨٥٤)، كما نشأ عنه لاحقاً شورى الدولة (١٨٦٨)، وهو مجلس قريب من مجلس الدولة الفرنسي؛ وكان للمجلسين بخاصة وظيفة التحضير لوضع المؤسسات الدستورية موضع التنفيذ. وقام المجلسان بهذه الوظيفة على أكمل وجه من خلال صدور التنظيمات بين العامين ١٨٧٦ - ١٨٧٧: فالدستور الذي صدر في ٢٣ كانون أول ١٨٧٦ أنشأ برلماناً، ووضع أسس المسؤولية الوزارية، وحرية الصحافة، والمساواة أمام الضرائب. وترافق مع إجراءات لصالح التربية، كمجانية التعليم الابتدائي، وإنشاء معاهد وجامعات، كما ترافق مع تعميق التحديث التقني والإقتصادي، الذي تعزّز ببناء خطوط سكك حديدية وتمديد خطوط إتصالات سلكية^(٣٨).

وقد نلاحظ الأمر نفسه في مصر، وتونس، وإلى حدّ معيّن في بلاد فارس؛ هذه

البلدان التي شددت على الإصلاحات في الميادين العسكرية ولم تتوصل إلى نظام دستوري مشابه إلا في بداية القرن العشرين^(٣٩). وقد تكررت الظاهرة نفسها في أطراف الامبراطورية العثمانية، وبخاصة في العراق وفي سوريا حيث لم تبلغ آثار الإصلاحات ذروتها إلا بالإنجازات التي حققها مدحت باشا Midhat pasha، وهي الإصلاحات التي تميّزت بمركزية قوية، وإصلاح إداري، وسياسة أمن وتطوير البنى التحتية.

غير أن هذه الحصيلة لم تؤثر إلا في الشكل، واقتصر أثرها في ميادين شتى على العمل الرمزي. فالعمل الإصلاحي، بعد أن احتواه الوجهاء ورجال الدين، ظلّ أساساً أسير دائرة مغلقة: إن القوى الاجتماعية استبعدت نفسها من تأدية الضرائب ومن التجنيد، أو إنَّها لم تكن تلتزم بذلك إلا تحت وقع السلطات الوسيطة^(٤٠)؛ وانكفأت المساواة بين الرعايا ضمن نظام سياسي شكلي، ونتج هذا الانكفاء عن إعادة تشكيل الأمة خارج الدوائر الرسمية للسلطة. وتحول العمل على الصعيد التشريعي إلى عمل وهمي: إما إنه اكتسب بعض فاعلية، كما في الميدان المدني التجاري، لكن لإدانة خصوصية نخبة تجارية قليلة العدد، أو إنه طمح إلى الشمولية، كما في الميدان المدني، لكنه هذه المرة أصيب بالتحطّم أمام المقاومة التي واجهته بها الشريعة. أمّا بخصوص الانجاز الدستوري، الذي لم يجد شرعيته إلا لدى النخب التي أوجدته، فإنه لم يستمرّ في البقاء إلا برضى إرادة الأمراء الطيّبة: لقد علّق السلطان عبدالحميد العمل بدستور العام ١٨٧٦ بعد فترة وجيزة من تسلمه السلطة، والدستور الفارسي لم يوضع على الإطلاق موضع تطبيق.

هذه الإمكانية التي أخفقت في التمدّد إلى ما وراء المركز الحاكم، خارج المسرح السياسي الذي هو محطّ خداع، هذه الإمكانية تشكّل جوهر ما يباعد بين التحديث السياسي الذي بوشر به في العالم الإسلامي في القرن التاسع عشر وبناء الدولة في الغرب. لكن لا يمكن أن نعتبر هذا الإخفاق نتيجة الصدفة؛ ونأمل أن نكون قد بيّنا أنه ليس نتيجة بسيطة لتخلّف معيّن. كما لا يمكن ردّ هذا الإخفاق إلى التأخّر الاقتصادي، إذ هذا أمر قليل الإقناع إذا أخذنا في الاعتبار السياق الريفي أساساً، سياق بناء الدولة في الغرب، ولا يمكن ردّه أبداً إلى نقص في التعبئة

الإجتماعية، في حقبة لم تكن فيها الحياة المدنية أدنى مستوى من المستوى الذي شهدته القرون الوسطى في أوروبا. إنه إخفاق نجم عن نموذج من العلاقة دفع العالم الاجتماعي الإسلامي، ليس إلى مواجهة السلطة المركزية بنمط من المقاومة المتواطئة، والتي منها اتخذ الأسياد أو البرجوازيون في الغرب المبادرة، بل إلى مواجهتها برفض كبير، فاقم التباعد بين المسرح السياسي الجديد والنظام الاجتماعي - السياسي التقليدي.

والحال أن هذا التباعد يطبع بطابعه بداية النظام السياسي في مجتمعات العالم الإسلامي المعاصر. والنخبة السياسية الحديثة التي تتشكل لا تزال تجد، في التقدم التكنولوجي كما في تطوّر المجتمعات الدولية، مصادر جديدة لتوطيد سلطتها. لكن ما زالت الأطراف الاجتماعية تحافظ، بدورها، على ديناميتها السياسية وعلى قدرتها في إعادة الإنتاج، وتحافظ على نشاط من الرفض أو الاحتجاج يتغذى من استمرار هذا المسرح السياسي الذي تعتبره خارجياً. وهذه الأطراف الاجتماعية التي ما زالت تُدين ارتباط النخبة السياسية الحديثة بالخارج، تشدّد على الطابع البنيوي لهذا الارتباط أكثر مما تشدّد على طابعه الصدقوي، وتطرح بديلاً عنه «الأصالات» و «الهويات» ورفض الإستلاب^(٤١).

وهكذا يتم إدخال التحديث السياسي في الاجتماعي - على أسس مختلفة عن الأسس التي كانت متوقعة. وبدأت تدريجياً نخبة سياسية تتشكل كانت تستمدّ هويتها ومصادر إنجازاتها المتعالية من أعمال التحديث السياسي في الغرب ومن مفاعيله المنحرفة التي رافقته. هذه النخبة التي برزت تدريجياً خلال القرن التاسع عشر داخل الامبراطورية العثمانية بدأت تمايز، يوماً بعد يوم، عن الطبقة السياسية الحاكمة القديمة، حتى شكّلت طبقة سياسية مستقلة ومختلفة. هذه الثنائية في الأنظمة السياسية يمكن تفسيرها في البدء بالأصول الاجتماعية والمحتدية: إذا كان الشباب الأتراك ما زالوا يرتبطون بصيغة من الانتماء التقليدي وينتسبون في معظمهم إلى عائلات الأعيان، حين صدور التنظيمات الأولى، فإن الشباب في بداية القرن العشرين كانوا ينتمون إلى أرومة مختلفة، وينتمي قسم منهم إلى البرجوازية الصغيرة المدنية ويتميّز بخاصة بسجل مدرسي وجامعي يجعله مميّزاً بوضوح عن بقية

المجتمع^(٤٢). هذا التطور السوسيولوجي كان يتماشى مع إعادة تحديد مصالح الفئة الاجتماعية: هذه النخبة الجديدة، التي لا تنتسب إلى الارستقراطية العقارية والتي كانت تعارض سلطتها، كما لا تنتمي إلى الجماهير - لا الفلاحية ولا المدنية - والتي لا تتحدث لغتها، هذه النخبة لم تكن تملك من استراتيجيات ممكنة سوى إستراتيجيات إنجاز بناء المسرح السياسي ومواصلة العمل على التحديث السياسي، وهو العمل الذي يرفدها بالهوية. غير أن التحوّل التدريجي للنخب الحديثة إلى فئة معزولة عن مختلف الشرائح الاجتماعية ساهم أكثر في تعزيز الطابع الأجنبي لكل حياة سياسية حديثة. فما حدث مع تطور مجتمعات العالم الإسلامي حدث عكسه في الغرب زمن بناء الدولة: إن الملك ورجال القانون الذين أصبحوا معزولين في البدء استطاعوا شيئاً فشيئاً أن يقيموا صلات معقدة وغنيّة مع المجتمع المدني، عن طريق تقليد الممانعين لقب شرف أو عن طريق إعطاء الأموال؛ لكن الطبقة السياسية العثمانية ابتعدت شيئاً فشيئاً عن الحداثة، كونها تتحدّر من النظام التقليدي.

ونلاحظ ظاهرة شبه مماثلة في بلاد فارس، حيث نجد استقلالية انضواء الطبقة السياسية تغذيها ممارسة السلطة المالكة، وهي الممارسة الأشدّ إدانة التي دفعت الشاه وحاشيته إلى توزيع لمناصب السلطة شبيه بتبادل «الهدايا»، وإلى استمالة الناس إلى الآفاق الاجتماعية المتنوّعة، بطريقة تعزّز استقلال الامبراطورية بالنسبة للارستقراطية. ونحن نعرف، على سبيل المثال، أن أعظم رجل سياسي من رجالات القرن التاسع عشر، ميرزا تقي خان أمير كبير Mirza Taki Khan Amir Kabir، كان ابن طاه، وكان الحاجي محمد حسين خان أمير الدولة Hadji Mohammad Hosein Khan يتحدّر من عائلة من العطارين^(٤٣). هذا الترقّي الاجتماعي، والذي ينبغي ألاّ نبالغ في تحميله أكثر ممّا يحمل^(٤٤)، ساهم في تنشيط اللعبة السياسية وفي جعلها تحتذي بالخارج، كما ساهم، بشكل كبير، في تقييد هامش عمل النخبة السياسية التي لم يكن لديها من خيارات أخرى سوى تأمين حمايتها والحفاظ على وجودها وإعادة انتاج أفرادها بطريقة تسيطر فيها على «حكومة نخبة، منبثقة من النخبة، وعاملة من أجلها»^(٤٥)، حسب صيغة تعبير غالباً ما استخدمت في حالة إيران.

هذه الاستقلالية الصاعدة للمجموعة الحاكمة أثرت بشكل متناقض على التوجه الذي عرفته ثنائية أنظمة السياسي. من جهة، إنها عززت عزلة المسرح السياسي الحديث بجعلها هذه النتيجة السلبية في الظاهر، هي المنظور العقلاني الحديث الذي يتطابق مع مصلحة النخب الحديثة؛ ومن جهة أخرى، دفعت هذه النخب للاستجارة دورياً بالأعيان والوجهاء للتعويض عن الضعف الكبير لدخولها في العالم الاجتماعي. في الواقع، تمت هذه الازدواجية حسب الموارد التي كان يملكها المركز الحاكم. غير أن ضعف هذه النخب، على امتداد القرن التاسع عشر، على الصعيد الرمزي كما على الصعيد المادي، كان يفضي بممثلي المركز الحاكم، وخصوصاً الحكام منهم، لإستمالة رضى الأعيان، وبالتالي للجوء إلى خدماتهم، أو إلى أن يصبح الحكام أعياناً، كما كانت الحال في بلاد فارس، حتى يستمدوا، لصالح وظيفتهم كحكام، الأبعاد المؤسسية^(٤٦). وجدد القرن العشرون جزئياً واقع الحال هذا، بفضل تعاظم الموارد المادية التي كان باستطاعة المركز الحاكم الاعتماد عليها. فالتقدم الذي أحرز في تقنيات القمع، والدور الأساسي الذي قامت به، في بلاد فارس مثلاً، إنشاء خطوط اتصالات سلكية، وإنشاء طرقات وبناء خطوط سكك حديدية، ساهمت كلها في زيادة إمكانات عمل السلطة وفي جعل هذه الإمكانيات أكثر فاعلية في مختلف قطاعات المجتمع^(٤٧). وبما أن المركز لم يكن يتمتع سوى بشرعية تزداد ضعفاً، وبما أن عدم تكييف البنيات الاجتماعية مع النظام السياسي الذي تمّ بناؤه ظلّ بارزاً، وهو الأمر الذي أدّى للحفاظ على سلوكات الرفض وإعاقة إقامة سلطات تمثيلية، فإن الإنجازات التي حققتها السلطة الرسمية الحاكمة لم تتمّ إلا بطريقة سلطوية استبدادية.

فالإنجازات المتقدمة التي حقّقها الحكم الاستبدادي حكمت بايقاعاتها بناء المسارح السياسية الحديثة في البلدان الإسلامية. واستيلاء مصطفى كمال Mustafà Kemal على السلطة، في تركيا، أو رضا خان Rida Khan، في بلاد فارس، يكشف بوضوح عن راهنية استراتيجية النخب التحديثية. في الحالة الأولى، تجلّت هذه الاستراتيجية بسنّ دستور جديد، أعطى المجلس النيابي سلطات واسعة، على حساب المجلس التنفيذي ظاهرياً؛ لكنها جعلت الحزب الجمهوري

الشعبي PRP الحزب الوحيد الرسمي وأوكلت إليه، بواسطة المجلس والرئاسة، احتكار إدارة النظام السياسي المركزي^(٤٨). أمّا في حالة بلاد فارس، فإن وصول البهلوي إلى السلطة كرّس على العكس، الوضع الهامشي النهائي للمؤسسة الدستورية: في حين لعبت المجالس الأولى للبرلمان دوراً هاماً، فإن المجالس التي أعقبتها كادت لا تعقد، ما أدّى برضا خان إلى فرض حكومته الخاصة على أحمد شاه (١٩٢١)، قبل أن يجبره إلى التنازل (١٩٢٥). وبعد أن أصبح شاهاً، حوّل رضا خان المجلس إلى أداة سلطة، إذ كان يختار بنفسه النواب، كما منع الأحزاب السياسية من العمل^(٤٩).

فالممارسة الاستبدادية، على الرغم من أنها لم تتوقف عن التوسّع والانتشار، أصبحت أكثر انتظاماً بإضافة أواليات موازية من التدخّل داخل المجتمع. لقد تكلمنا على الدور الهامّ للاستنجد بالوجهاء؛ هذا الدور القوي في القرن التاسع عشر، والذي لم يختفِ كلياً: إن رضا شاه، الذي كان عازماً على فرض نظامه السياسي الخاص، لم يسعَ أبداً إلى ضرب الارستقراطية التقليدية؛ فالأراضي التي توصل إلى مصادرتها أعادها إليهم، جزئياً، ابنه الذي التزم مجدداً في ١٩٦٢ و ١٩٦٣، بعد أن توطدت سلطته، بإصلاح زراعي جديد أنهك ببطء سلطته السياسية^(٥٠).

في الواقع، لقد اعتمد المركز الحاكم تجريبياً طرائق متعدّدة من أجل بلوغ الأطراف. لقد كان يراعي جانب الأعيان التقليديين، بطريقة بارزة أحياناً ومستترة أحياناً أخرى، وهكذا يكون قد ساهم بتنصيبهم أسياداً محليين وجعل من علاقة الموالاتة الصيغة المميّزة للوصول إلى المركز: لقد كان هذا هو الدور الذي تحمّل تبعته الآغاوات في شرق الأناضول خلال حكم مصطفى كمال^(٥١). وهذا ما جرى أيضاً عندما ساهم نظام عبدالناصر، من خلال الإصلاح الزراعي، في تولية قادة محليين جدد السلطة، إذ تخلّى لهم الحزب الوحيد عن الإدارة الإقتصادية والسياسية في القرى: هذه كانت الاجراءات التي استخدمها النظام الناصري للوصول إلى الفلاحين على حساب التخلّي الكبير عن السلطات ووضعها بين أيدي هؤلاء الوجهاء الجدد^(٥٢). وهذا ما جرى أيضاً عندما أفسح المجال في أن يشكّل، على مستوى المدينة، قادة صغار أوكل إليهم أمر حماية الجماهير

المندمجة حديثاً في المدينة والتي ما تزال غريبة عن المسرح السياسي: هذا كان وضع الفتوة في المدن المصرية وخصوصاً في القاهرة^(٥٣). وهذا ما جرى أخيراً، وهي حالة متطرّفة ومكلفة، عندما أفسح المجال أمام الوجهاء التقليديين في أن ينصّبوا أنفسهم فاعلين حقيقيين على المسرح السياسي الوطني، وقد استخدموا لهذه الغاية ثرواتهم الخاصّة: هذا كان مصير الزعماء اللبنانيين الذين كانوا رؤساء جماعات تقليديين، وأصبحوا رؤساء أحزاب أداروا العمليات الانتخابية لصالحهم^(٥٤). وهذا المثل الأخير يقدّم لنا الدليل على أن تراخي البنيات الاستبدادية وإدخال التعددية السياسية قد يكونان عاليي الثمن بالنسبة للمركز، لهذا كان يسارع إلى ضرب التعددية بإثارة احتدام الموالاة.

وعلى المنوال نفسه، كان المركز الحاكم يجد نفسه، في مرّات كثيرة، مضطراً للجوء إلى تدخل العلماء على المسرح السياسي، كي يكسب بهذا صيغة وصول جديدة إلى داخل المجتمع التقليدي: كان هذا هو الهمّ الثابت للأنظمة المصرية المتعاقبة التي كانت تعيّن رجالات الدين، البارزين منهم، موظفين ذوي مخصصات، عن طريق السهر على الأزهر وحمايته، وباستخدام الشيوخ كعملاء وسطاء لدى الناس الذين دخلوا مدينة القاهرة حديثاً ويعيشون فيها^(٥٥).

ينبغي ألاّ تفسّر هذه التسويات كونها مؤشّر تخلي عن الاستراتيجية المركزية الذاتية التي كانت النخب السياسية الحديثة تعمل بها: إن هذه التسويات والتوفيقات كانت ببساطة الثمن الذي رضي المركز بدفعه كي يتمكن من التعايش مع أطراف كان لا يتوصل إلى دمجها في مسرحه السياسي الذي يعمل على ترسيخه. ولقد كان الفاعلون التقليديون يستفيدون من ذلك مكاسب كبيرة، وبخاصة المكسب السلطوي، الذي يتجاوز موقفهم النقدي تجاه المركز الحاكم، وهو المكسب الذي كان يخوّلهم الحصول على مساعدات وإعانات، وبالتالي يخوّلهم إعادة توزيع الموارد الوافدة من الأطراف الأكثر غنى أو من الخارج.

غير أن هذه الازدواجية عرفت حدودها؛ فهي غير قابلة لمقارنتها بتقسيم العمل، ولا للتوازن الحكيم بين المركز والأطراف الذي حكم بايقاعه المنظّم أشدّ التنظيم الحياة الدولانية الغربية. فاللعبة ليست لعبة «والٍ وأعيان»، ولا لعبة «تكريس» جديدة

تقوم بها الدولة^(٥٦). إنه واقع قائم على قاعدة الرفض المتبادل، وهو واقع لا يتشابه حتى مع «التعايش السلمي» ما دام كل معسكر يميل إلى تدمير المعسكر الآخر؛ إنه إذا انعكاس لعلاقة القوى، وهي علاقة منوطة بالظروف، وتعتبر في الحقيقة، عن وضعية مؤقتة للمؤسسات، خصوصاً عندما ترتفع حدة المشاركة السياسية^(٥٧). بالطبع يجري الأمر وكأن هناك عقلانيتين متناقضتين تتواجهان؛ الأولى تستلهم نظاماً عالمياً يحافظ ويسوّغ إعادة انتاج الصيغة الدولانية، والأخرى ناجمة عن دينامية داخلية تطرح باستمرار قضية العقلانية^(٥٨).

هذه الازدواجية تواصل بقاءها ببذل جهد ميؤوس منه يرضى به المركز الحديث للحصول على مشروعية عقلانية شرعية، بالاستناد إلى أشكال من المشروعية أكثر قدماً وتقليدية: مشروعية عسكرية إعتد عليها مصطفى كمال، رضا خان، أو الضباط الأحرار في مصر؛ غير أن هذه المشروعية تصبح عرضة للخطر من قبل دور المؤسسة الحاكمة، حتى في مركز المسرح السياسي الجديد؛ ومشروعية قبلية أو طائفية، وهي المشروعية التي يمكن أن تستند إليها دول شبه الجزيرة العربية، غير أنها مشروعية تتعارض مع شمولية النموذج الدولاني، ومشروعية دينية في العربية السعودية، وفي مراكش، وفي معظم الأمبراطوريات التقليدية، لكنها مشروعية قد تصطدم إلى هذه الدرجة أو تلك بطموح العلماء أو بالأنتليجنسيا الدينية الجديدة^(٥٩).

من جهة أخرى، يمكن القول إن هذه الازدواجية تستمد قوتها من إيهام منطق شمولي ومنطق إقليمي تلجأ إليه السلطة تبعاً. فالمنطق الشمولي هو الذي يوجه خطابها، ويقود تنظيم مؤسساتها الشكلي، ويسدّد خطاها الدستورية، ويرشدها إلى نمو بيروقراطيتها. أما المنطق الثاني فهو الذي يكشف، في الحقيقة، أبعاد عملها الملموسة: حشد الموارد وتوجيهها بالأولوية نحو حماية النخبة السياسية وإعادة انتاجها ذاتياً؛ الأشكال المختلفة لتفاعلها مع المحيط الاجتماعي، وعمليات الموالاة والتبعية المتباينة التي تحدثنا عنها هي التعبير القاطع عنها.

فالأطراف الاجتماعية لا تقف مكتوفة الأيدي تجاه عملية التحديث والاستراتيجيات التي يعتمد عليها المركز الحاكم. لهذا نرى هذه الأطراف تعيد

رض صفوفها حسب توجهات تولد مصالح جديدة، وتحالفات جديدة، لا بل تولد فرقاء جدد أو حركات إجتماعية جديدة. وهذا الأمر لا يساهم في مؤسسة السلطة السياسية المركزية، وهو أمر بخلاف ما أمكن أن نستشفه أثناء التطور السياسي الغربي.

هذا العمل لإعادة البنية يتجلى في البدء بانتزاع امتيازات النخبة الدينية. ولقد أظهر «عهد الزنابق» للمرة الأولى أن العلماء لم يعودوا يشكلون الفئة الوحيدة المثقفة داخل المجتمع العثماني: هكذا فقد العلماء احتكاراً انكشف أنه كان مصدراً من مصادر السلطة، والذي كان يوّهم قمة الهرم الاجتماعي. هذا التدهور في أوضاعهم حثهم على التحالف مع الفرقاء التقليديين الآخرين المهتدين في أوضاعهم، وبخاصة مع الانكشاريين الذين تحالفوا معهم لوضع حدّ للتجربة الإصلاحية التي بدأها السلطان سليم الثالث. غير أن عمل انتزاع الامتيازات كبر على مدى القرن التاسع عشر، حتى طال الاحتكار الذي كان ما يزال يمسك به رجال الدين في الميدان القضائي، والتربوي وإدارة الأوقاف: إن التنظيمات وضعت، على الأقلّ جزئياً، القطاعات الموجودة، تحت إشراف الدولة^(٦٠)، والظاهرة نفسها تلاحظ في بلاد فارس حيث تحديث الإدارة والتعليم والقضاء قد تمّ على حساب الملا Molla. لكن المقارنة مع الامبراطورية العثمانية تظهر فروقات دالة: لقد اعتبرت مهمة التحديث، الأقلّ ضبطاً والأقلّ صرامة في عهد الكادجار Kadjâr، تهديداً أكثر منها انتزاع امتيازات؛ وهي مهمة موجهة ضد رجال الدين الأكثر تنظيماً بنيوياً من بلاد الأتراك؛ هذه التحديثات شجعت رجال الدين أن يتألبوا ويتشكلوا كفاعل سياسي أكثر جبروتاً وتنظيماً^(٦١). واستطاعت مهمة انتزاع الامتيازات أن تسرّع عمليات بثينة رجال الدين وتنظيم أنفسهم كفريق: إن رجال الدين، بعد أن تحرّروا من الازدواجية التي كانت ترعاها الأسرة المالكة الصفوية التي كانت تدّعي أنها من سلف مقدّس^(٦٢)، استطاعوا أن ينظّموا أنفسهم في فريق مستقلّ، قائم على الانتقاد وعلى اعطاء نفسه ترابية، وهي الترابية التي أصبحت اليوم مألوفة الحدود لدينا، لكنها ترتقي إلى القرن الأخير فقط. هذا الفريق عرف، وبخاصة في بلاد فارس، وبدرجة أقلّ في كل مكان، إمكانات عمل

غنية ومتنوعة. وقدرة هذا الفريق تعود - وما زالت - إلى عوامل عدّة. كانت تعود، في المقام الأول، إلى امكانية التحالف أو التأثير في اتجاهات عدّة: باتجاه الوجهاء التقليديين الذين كانت مصالحهم تتقارب مع مصالح رجال الدين، كما بيّنت ذلك الإصلاحات الزراعية المختلفة والتي جرت في حقبات متباعدة؛ وباتجاه البرجوازية التجارية الصغيرة، المتعجّلة في الانحياز إلى رجال الدين أكثر من كونها مستعدّة لربط المنافسة، التي هي ضحيتها، بمهمّة الأجنبي والأقليات الثقافية؛ وباتجاه جماهير الفلاحين أو، بالأحرى الجماهير التي استوطنت المدينة حديثاً، وهي الجماهير التي ما زالت تسعى وراء عملاء مؤهلين لحماية خصوصيتهم المذهبية وقادرين على محاربة مفاعيل التعبئة الاجتماعية، وعلى التعبير عن مطالبهم ونقلها أو على المساهمة في إيصالها إلى المركز^(٦٣).

أما بخصوص تنوع الاستراتيجيات الممكنة، فإنه يردّ إلى الفرص التي كانت - وما تزال - مشرعة أمام رجال الدين لمحاربة الحداثة، مع معرفة كيفية استخدام الحداثة لصالحهم. والتطابق بين الحديث والأجنبي يسمح بأن تكون النخبة الدينية وحدها قادرة على تنظيم التعبئة السياسية ضد المركز الحاكم وعلى توحيد المقاومات الاجتماعية المتنوعة؛ وهو دور لا يمكن أن يجادل فيه بجديّة لا الوجيه العقاري ولا التاجر الصغير. الأوّل من جرّاء التقدّم الحاصل في التمدّن، والثاني لأن تأثيره يكاد لا يبين. فرجال الدين، الذين تحالفوا مع الانكشاريين في القرن الثامن عشر، ومع الأعيان على مدى القرن التاسع عشر، ومع أصحاب البازار الفارسيين في مواجهة التدخّل الاقتصادي الغربي، ومع الارستقراطية الدينية المالكة للأرض عندما قام المركز الحاكم بإعادة توزيع الأرض؛ هؤلاء الرجال الذين لعبوا دوراً قائداً في القرى التركية، والمصرية والفارسية، والذين تسلّموا دور الأسياد في الأحياء الشعبية في طهران؛ هؤلاء الرجال استفادوا بكثرة - وبتنوع - من المعارضة الموجهة بانتظام ضد الحداثة.

مع ذلك، قد لا يكون صحيحاً حصر دائرة عمل رجال الدين بإعلاء شأن التراث وحده. قد يجوز القول إن رجال الدين استفادوا من الحداثة، على الأقلّ في مظهر من مظاهرها الأساسية والأكثر سياسية؛ وقد تحثّم مصادرهم السلطوية على

المراهنة على المفاعيل المؤاتية لتقييد النظام الأمبراطوري المطلق وإبداله بسلطات مضادة، أي بسلطات تمثل الشعب، ويمكن أن يأملوا في مراقبتها. إنما ينبغي هنا التمييز بين صغار رجال الدين العثمانيين (أي الصوفيا) - الذين كانوا يأملون بهذا التغيير في القمة أقل من أملهم بنقض المركز الحاكم والتنظيمات - وكبارهم (أي العلماء) الذين كانوا قادرين على الانضمام إلى الفتوة العثمانيين للمطالبة بتقليص نظام السلاطين الاستبدادي الذي كان يحمل لهم القلق^(٦٤). والتراتبية الدينية الفارسية كانت قادرة، بالطريقة نفسها، على التحالف مع أصحاب البازار. ولم يكن الهدف وحده إعلاء شأن التراث، بل معارضة السلطات التي يتمسك بها الشاه، وللمطالبة بسنّ دستور قد يعطيها دوراً فاعلاً وللمطالبة بإنشاء مجلس (برلمان) كانت تأمل أن تشرف عليه^(٦٥). وهكذا استطاع رجال الدين اجتذاب قسم من الانتليجنسيا، إلى جانبهم، وجعلوه يقتنع بأن معركتهم لا تستهدف الحداثة بشكل عام، بل تستهدف الحداثة المفيدة نتيجة أساسها الأجنبي ونتيجة الدعم الذي تلقاه سلطات المركز الحاكم من الخارج.

ولقد حاولت السلطة الحاكمة على الدوام تحييد بعض رجال الدين التقليديين، كما حاولت طوراً آخر تحييد بعض رجال الدين الثوريين باستمالة العلماء، بخاصة في مصر، وبالسيطرة عليهم وضبطهم لتحويلهم إلى مأجورين عندها. غير أن وصاية كهذه لا تعتبر سوى واجهة ضعيفة: بقدر ما كانت هذه الوصاية تمارس بقدر ما كانت تسهم في تكوين مواز لرجال دين شبه رسميين، استعادوا شرعيتهم وصدقيتهم اللتين اضاعهما العلماء الرسميون، وخصّصوا هكذا نخبة دينية جديدة بكل المهمّات التي تخلّى عنها العلماء^(٦٦). وقد لوحظت الظاهرة نفسها في إيران، وهي قد أوصلت إلى النتائج نفسها، أي إلى تعيين الشاه للإمام جمعه، في ظل حكم البهلويين^(٦٧).

وإذا تجاوزنا عملية إعادة توزّع التحالفات هذه والتوجّهات الاستراتيجية، يمكن القول إن التحديث، بشكل عام، قد عزّز عملية التعبئة الاجتماعية، وتجلّى ذلك بخاصة في التطوّر العمراني، ما أدّى بالتالي إلى عدم ثبات البنيات الطائفية الريفية، كما أدّى إلى ازدهار طرق المواصلات ووسائل الاتصالات ونمو اقتصاد تجاري

وصناعي. فالتحديث، الذي كان المركز الحاكم يرغب به ويشجّعه، إنما ضمن نطاق لا يُخشى معه أن تنشأ نخبة منافسة، اتّسع وامتدّ ليطول الأبعاد الاجتماعية أكثر مما طال المظاهر الاقتصادية حصراً: هكذا قد تعزّز تشكّل جمهور واسع كان بإمكان المركز الحاكم أن يتوقّع منه التحرر من صلات الوصاية، الصلات التقليدية، دون أن يتسرّع في تشكيل جهاز يستمدّ من انتمائه إلى الحياة الصناعية الكفاءة والموارد التي تفوق كفاءة الأمير وموارده وكفاءة وموارد محيطه^(٦٨). لقد تبين لاحقاً خطأ الجزء الأول من هذه الحسابات - وهو الجزء المستوحى من النظرية التنموية، إذ كلما تسارعت وتيرة الحياة المدنية، ساهمت في تشكّل جمهور من المهاجرين الريفيين، على أطراف المدن التي تضخّمت، وهو الجمهور الذي سعى إلى تجديد تحالفاته الطوائفية القديمة. وبدلاً من أن تصبح الجماهير الوافدة حديثاً إلى طهران والقاهرة، وهي الجماهير شبه المستخدمة نتيجة سياسة التصنيع الاصطفائية، قوى دعم للسياسة الحديثة، أصبحت قطعاناً تتلاعب بها أيدي الفئات المختلفة التي ترفض الحداثة. بالإضافة إلى أن كل الأمور كانت تسهم في إبعادها عن النظام السياسي المركزي: المصاعب الماديّة والثقافية لبلوغ المركز، السهولة التي بها كانت تعيد بناء نفسها، حيّاً بعد حيّ، وشارعاً بعد شارع؛ وتعيد تنظيم تحالفاتها الطوائفية^(٦٩)، وبخاصة الحرمان الذي كان على مستوى الجهود التي بذلها الأفراد للوصول، مهنياً، إلى حداثة اجتماعية - إقتصادية في غاية الشخّ. وهكذا شكّلت الانتليجنسيا، القليلة العدد وضحية هذه الأوهام، بالتحالف مع النخب الدينية، الفئة الاجتماعية الجديدة التي حلّت محلّ الوجهاء المحليين، كي يتكوّن منها ليس هذا البديل الذي كان المركز السياسي الحاكم يأمل به، بل شبكة جديدة من الأسياد، أو ببساطة شبكة من قادة الرأي، التي أظهرت فشل المركز الحاكم، وقلبت بالطريقة نفسها الدور التقليدي لأصحاب البازار في أوساط المدن، في نهاية القرن التاسع عشر وفي بداية القرن العشرين.

وهكذا يظلّ دخول الحداثة السياسية إلى الأوساط الاجتماعية في العالم الإسلامي جزئياً وهشّاً، أو بالأحرى يظلّ تحدياً كبيراً؛ وهو دخول يُبرز خصومه فشله، بالبرهنة على التناقضات بين اللجوء الدائم والأکید إلى التسلّطية وادّعاء

المشاركة الشعبية التي قد تصبح في حالة قطيعة مع النظام التقليدي. تجاه هذه الاخفاقات، على كل الصعد، يدافع المركز الحاكم عن نفسه باللجوء إلى القمع الذي يصبح أشد فاعلية يوماً بعد يوم نتيجة التقدم التكنولوجي. كما يردّ المركز، وكما رأينا ذلك، بتحديد أساليب الحكم والأشكال المؤسساتية المتميزة باستمرار، ممّيزاً بخاصة بين صيغ الاستمرارية، التي تؤكد استبداديته القديمة في مشروعه التحديثي، والصيغ الثورية التي يوكل أمرها مباشرة إلى البيروقراطية التي تكون قد تشكّلت على المسرح السياسي الحديث.

في كلتا الحالتين تستمر صيغة الحكم الوراثي المتجدّدة في الرجحان كنتيجة منطقية للفشل المزدوج، فشل استراتيجيات الخروج والدخول التي عمّمها المركز الحاكم. فهل هي لعنة تقذّف، دون رحمة، الأنظمة خارج الغرب في التسلّطية؟ وهل هي لعنة القادة السياسيين ضمن نطاق الاختيار البسيط بين مختلف صيغ القمع؟ لكن هذا النظام من الازدواجية يعطي الأوساط الاجتماعية قدرة على الردّ وعلى الحماية قد تكون أساساً لجذّة سياسية.

الهوامش

- (١) راجع لدى كازانسيجيل Kazancigil نقاش هذه الفرضية، في كتابه: «Paradigmes de la formation de L'état moderne dans la Périphérie» مصدر سابق، ص ١٤٥ وما يليها.
- (٢) Lambton (A. K.), State and Government..., op. cit., p. 286.
- (٣) Cf. Lambton (A. K.), Landlord and Peasant in Persia, Londres, OXford University Press, 1953;
- Lambton (A.K.), «Persian society under the Qâjârs, Royal Central Asian Journal, n° 48, avril 1961 p. 130 et suiv., pour la Perse; Karpât (K.), «Structural change, Historical stages of Modernization and the role of social groups in Turkish politics», in Karpât (k.), ed. Social Change and Politics in Turkey, Leiden, Brill, 1973, Pour l'Empire Ottoman; Baer (G.), A History of Landownership in Modern Egypt, Londres, 1962, pour l'Égypte.
- (٤) Cf. notamment Issawi (C.), the Economic History of Iran, 1800-1914, Chicago, University of Chicgo Press, 1971; Issawi (C.), The Economic History of The Middle-East, 1800-1914, Chicago, University of Chicago Press, 1966.
- (٥) Cf. Hourani (A.), «Ottoman reform and the politics of notables», in Polk (W. R.), Chambers (R.), ed., Beginnings of Modernization in the middle-east, chicago, University of Chicago Press. 1968, PP. 53 et 68.
- (٦) Cf. Lambton (A. K.), «Persia: The Breakdown of society», in Holt (P. M.) et al., The., Cambridge History..., op. cit., vol. IA, PP. 434- 439.
- (٧) Baer (G.), op. cit., et Baer (G.), «Urbanization in Egypt 1820-1907», in Polk (W. R.), Chambers (R.), op. cit., pp. 168-169.
- (٨) Karpât (K.), op. cit., et Karpât (K.), «The Land regime, social structure and modernization in the ottoman empire». in Polk (W. R.), Chambers (R.), op. cit., p. 87.
- (٩) Ibid.; p. 89; cf. aussi Baer (G), Studies in the Social History of Modern Egypt, Chicago, University Press, 1969, PP. 77-79; Marsot (A.), Egypt in the Reign of Muhammad Ali, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, PP. 159- 161.
- (١٠) Hourani (A.), art. cit., p. 68.
- (١١) Cf. notamment Lambton (A. K.), «Persian Society...», art. cit., P. 123 et suiv.
- (١٢) Halpern (M.), The Politics of Social Change in the Middle-East and North-Africa, Princeton, Princeton University Press, 1963, P. 45 et suiv.
- (١٣) Cf. notamment Siassi (A. A.), La Perse au contact de l'Occident, Paris E. Leroux, 1931;
- Hamzavi (A. H.), Persia and the Powers, Londres, Hutchinson, 1947; Sykes (P. M.), A History of Persia, Londres, Macmillan, 1921.

- (١٤) حول تكوّن المدن الحديثة في العالم العربي، راجع ريمون Raymond في: Grandes (A) villes arabes à l'époque Ottomane, Paris, Sindbad, 1985.
- (١٥) Cf. Heyd (U.), «The later Ottoman empire in Rumelia and Anatolia», in Holt (P. M.) et al., op. cit., p. 356 et suiv et Halpern (M.), op. cit., pp. 46-47.
- (١٦) Chevallier (D.), «Western development and eastern crisis in the mid-19 th century Syrian conflict with the European economy», in Polk (W. R.), Chambers (R.), op. cit., p. 219.
- (١٧) Harik (I. F.), Politics and change in a Traditional Society. Lebanon, 1711-1845, Princeton, Princeton University Press, 1968, p. 160 et suiv.
- (١٨) Ibid., P. 155.
- (١٩) Ibid., p. 197 et suiv.
- (٢٠) Cf. Berkes (N.), op. cit., p. 97 et suiv., 144 et suiv.
- (٢١) Ibid., p. 23; Afshar (M.), La Politique européenne en Perse; Téhéran, 1973, P. 37 et suiv.;
- (٢٢) Siassi (A. A.), op. cit., p. 58 et suiv.
- (٢٣) Berkes (N.), op. cit., p. 160 et suiv.
- (٢٤) Lambton (A. K.), «Persia: the Breakdown...», art. cit., pp. 452-453; Heyworth-Dunne (J.), An Introduction to the History of Education in Modern Egypt, Londres 1938, p. 406 et suiv.
- (٢٥) Farman-Farmayan (H.), «The forces of modernization in XIX Th century Iran: a historical survey», in Polk (W. R.), Chambers (R.), op. cit., p. 146 et suiv.
- (٢٦) Hourani (A.), Arabic Thought..., op. cit., p. 103.
- (٢٧) Cf. Lambton (A. K.), art. cit.
- (٢٨) Hourani (A.), op. cit., pp. 60-61.
- (٢٩) Heyd (U.), art. cit., p. 365.
- (٣٠) Keddie (N.), Religion and Rebellion in Iran: the Tobacco Protest of 1891-1892, Londres, F. Cass and Co., 1966; Lambton (A. K.), «The tobacco regie: prelude to revolution», Studia islamica, n°. 22, p. 71 et suiv.
- (٣١) Religion and State in Iran: راجع آغار، Algar حول وظيفة التعبئة من قبل النخب الدينية، في كتابه: 1785-1906, The Role of the Ulema, Berkeley, University of California Press, 1969.
- (٣٢) Lambton (A. k.), «Persia: the Breakdown...», art. cit., pp. 466-467; Browne (E. G.), The History of the Persian Revolution, 1905-1909, Londres, A. and C. Blach, 1910.
- (٣٣) Richard (Y.), «Le Radicalisme islamique du shaykh Fazhollah Nuri et son impact dans l'histoire de l'Iran contemporain», in La Pensée et les hommes, Bruxelles, 1986, pp. 60-87.
- (٣٤) حول هذا المستقبل الرمزي، اساساً؛ راجع بيندر Binder في: Iran: Political Development in a Changing Society, Berkeley, University Of Calirfornia Press, 1962, Chàp I. الفصل الاول.
- (٣٥) يبين اوزبودون Ozbudun أنه من المغالاة أن نقصّر الدعم الذي كان يتمتع فيه النظام الكمالي الجديد على النخب البيروقراطية - العسكرية؛ غير أنه يبين أن الموظفين كانوا يشكلون العنصر المهيمن داخل الجهاز

الذي يتبوأ مراكزه في «الجمعية الوطنية الكبرى» (٤٣٪)، وأن التجار والوجهاء في الريف والمتدينين كانوا يشكلون قوى المساندة؛ زد على ذلك أن المتدينين اختفوا بسرعة مذهلة من الجمعيات التي تلت. راجع أوزبودون في:

«La Nature du régime politique kémaliste», Kazancigil, Ozbudun, ed., Atatürk, Fondateur de la Turquie Moderne, Paris, Masson, 1984, P. 85-86.

والفرق واضح، من وجهة النظر هذه، مع المجلس الناجم عن الثورة الفارسية في ١٩٠٦، الذي كان يسيطر عليه رجال الدين والتجار، والذي ظلّ رجال الدين يتمتعون فيه بالأغلبية المطلقة من المقاعد حتى العام ١٩٢٨. راجع أكهافي Akhavi في كتابه:

Religion and Politics in Contemporary Iran, State University of New York Press, 1980 P. 59.

Cf Engelhardt (E.), la Turquie et le Tanzimat, ou Histoire des réformes dans l'Empire Ottoman, Cotillon, 1882.

Ibid., p. 257. (٣٦)

Ibid., p. 263 et suiv. (٣٧)

Heyd (U.), art. cit., p. 370 et suiv. (٣٨)

Hourani (A.), «Ottoman Reform...», art. cit., p. 54 et suiv. (٣٩)

Ibid., pp. 62-68. (٤٠)

(٤١) راجع كوران Kuran في: «The impact of nationalism on the Turkish elite in the XIX th century» in Polk. مصدر سابق ص ١٠٩ وما يليها، بالنسبة للامبراطورية العثمانية Chambers وراجع أيضاً: التعبئة الدينية الصاعدة في بلاد فارس في القرن التاسع عشر، واستخدام هذه التعبئة الواسع للموضوعة القومية؛ المنتشرة في ذاك الحين: ألغار، مصدر سابق وأمير أرجومانند Arjomand في:

«The Shiite Hierocracy and the State in Pre-modern Iran: 1785-1890», Archives européennes de sociologie, 1981. p. 40-78; وراجع كيدي Keddie في: Religion مصدر سابق.

Shaw (S. J.), «Some aspects of the aims and achievements of the XIX th century ottoman reformers», in Polk (W. R.), Chambers (R.), ed., op. cit., p. 36 et suiv. (٤٢)

Zonis (M.), The political Elite of Iran, Princeton, Princeton University Press, 1971, P. 123. (٤٣)

(٤٤) كان ينبغي على الشاه، الذي احتار بين احترام التقليد وممارسة السلطة ذات النمط الوراثي، أن يراعي جانب «العائلات القديمة».

Ibid., p. 133. (٤٥)

Hourani (A.), art. cit., p. 51 et suiv. (٤٦)

Lambton (A. K.) «Persia: the breakdown...», op. cit., p. 461. (٤٧)

Ozbudun (E.), art. cit., p. 92. (٤٨)

Binder (L.). op. cit.; Savory (R. M.), «Modern Persia», in Holt (P. M.) et al., op. cit p. 601 et suiv. (٤٩)

Cf. Lambton (A. K.), The Persian Land Reform, 1962-1966, Londres, Clarendon Press, 1969. (٥٠)

Meeker (M.), «The Great family aghas of Turkey: a study of changing political culture», in (٥١)

- Antoun (R.), Harik (I. f.), ed., *Rural Politics and Social Change in the Middle-East*, Bloomington, Indiana University Press, 1972, p. 237 et suiv.; cf. aussi Akarli (E.), Ben Dor (G.), ed., *Political Participation in Turkey*, Istanbul, Bogacizi University Pub., 1975.
- Harik (I. F.) *The political Mobilization of Peasants*, Bloomington, Indiana University Press, (٥٢) 1974, P. 49 et suiv.
- Cf. El- Messiri (S.), «the changing role of the futuwwa in the social structure of Cairo», in (٥٣) Gellner (E.), Waterbury (J.), ed., *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*, Londres Duckworth, 1977, P. 239 et suiv.
- Cf. Hottinger (A.). «Zuama in historical perspective», in Binder (L.), ed., *Politics in Lebanon*, (٥٤) New York, J. Wiley, 1966, pp. 85-105.
- Ajami (F.), «in the pharaoh's shadow: religion and authority in Egypt», in Piscatori (J.), ed., (٥٥) op. cit., Cambridge, Cambridge University Press, 1983, P. 17 et suiv.
- Cf supra, ch. 4, note 54. (٥٦)
- (٥٧) إننا نجد هنا المعايير التي استخدمها هانتغتون Huntington كي يخلص إلى الاستنتاج إلى وضعية «الانحطاط السياسي»، معتمداً على العجز المؤسسي في تصريف المشاركة السياسية؛ راجع هانتغتون في *Political Order in Changing Societies*, New Haven, Yale University Press, 1968, P.32 et suiv.
- (٥٨) وفقاً للفرضية الثنائية التي نرى تفصيلاً عنها لدى غيرتز Geertz في كتابه: *Agricultural Involution*, Berkeley, University of California Press, 1963, P. 119 et suiv.
- Cf. infra, chap. suivant. (٥٩)
- Keddie (N.), *Scholars...*, op. cit., pp. 7-8.; Hourani (A.), art. cit., p. 58. (٦٠)
- Keddie (N.), «The roots of the ulama's power in modern Iran», in Keddie (N.), ed., *Scholars...*, (٦١) op. cit., P. 211 et suiv.; Algar (H.), «the Oppositinal Role of the Ulama in Twentieth Century Iran», ibid., pp. 231-255.
- Lambton (A. K.), *State and Government...*, op. cit., p. 266 et suiv. (٦٢)
- Cf. infra, III^e partie. (٦٣)
- Mardin (S.), op. cit., p. 102; Heyd (U.), art. cit., p. 365. (٦٤)
- Cf. Hairi (A.), *Shiism and Constitutionalism in Iran*, Leiden Brill, 1977. (٦٥)
- Cf. Dessouki (A.), «The resurgence of islamic organization in Egypt», in Cudsi (A.), Dessouki (٦٦) (A.), ed., *Islam and Power*, op. cit., p. 108 et suiv.
- (٦٧) راجع ريشار في: *Le shiisme en Iran*, Paris, J. Maisonneuve, 1980, P. 88 حول تنظيم الشيعة في إيران المعاصرة.
- (٦٨) راجع الفرضيات التي طرحت بهذا الاتجاه، بصدد الشرق الاوسط، لدى ليرنر Lerner في: *The passing of traditionnal Society*, New York, Free Press, 1958.
- (٦٩) راجع لدى سراط Seurat حيي باب التبتانة في طرابلس (لبنان): دراسة العصية المدنية في كتابه: *Mouvements communautaires et espaces urbains au Machreq*, Paris, Sindbad, 1985.

Cf. Eisenstadt (S.), **Traditional Patrimonialism and Modern Neo-Patrimonialism**, Beverley (V.) Hills, Sage Publications, 1973.

الفصل السادس

هل هناك أحداث غير الأحداث الغربية؟

إن المسرح السياسي الحديث، الذي هو مصدر توترات ومثار خلافات، ومولد اضطرابات، وحامل نمط معين من العقلانية، لا يمكن لأي مجتمع من مجتمعات العالم الراهن الابتعاد عنه، هذا المسرح مدعو إلى أن يصبح، في العالم الإسلامي كما في العوالم الأخرى، عاملاً مألوفاً وعادياً - وقابلاً للإستمرار - من النظام الاجتماعي. حتى ولو كانت فرضية الحكم الوراثي المتجدد التي سبق الكلام عليها، صادقة في وصفها، فإنها مع الأسف، إذا تجاوزنا قساوتها وتشاؤميتها، خطأ شائع: إنه خطأ ردّ الفروقات في إنجاز ملموس إلى إنجاز آخر، وبالتالي إنه خطأ إخفاء الخيارات التي يتخذها والسياسات التي يتبناها، هنا وهناك، الفاعلون السياسيون الذين لا يمكن إطلاقاً أن يكونوا متشابهين.

ودون أن نقع، كما وقع غيرنا، في تصلب النمطيات الشكلية، يبدو أن إدارة المسرح السياسي الحديث، في حياة العالم الإسلامي الراهنة، تحيلنا إلى خيارات ثلاثة تغذي الجدالات القائمة حالياً. الخيار الأول هو خيار الإستمرارية، وهو على أية حال الخيار المعرض للخطر؛ إن الأمير المتباهي بشرعية تقليدية، يذل قصارى جهده لفرض لعبة سياسية حديثة، ويتمسك إرادياً في ممارسة هذه اللعبة ببعض الغموض بين التحديث والمحافظة. ولقد كانت هذه الصيغة هي الأولى التي تم اختلاقها: لقد شهدنا تطبيقها في الأمبراطورية العثمانية، كما في بلاد فارس عهد الكادجار؛ وتم الحفاظ عليها في الملكيات المعاصرة، مع نجاحات غير متساوية. غير أن الخيار الثاني يتبنى، على العكس، الإستمرارية في الحل: إن التحديث يتناغم مع الثورة، لذا تعتبر الأشكال التقليدية للسلطة السياسية أشكالاً غير صالحة ولا مجدية، ويتم استبدالها بممارسات عملانية جديدة، أمثال ممارسات البعث، والناصرية، والبورقيلية. لكن منذ فترة قصيرة، تعقد الجدل بتدخل طريقة ثالثة،

ترتبط بتطوّرات الراديكالية الإسلامية: إن إثارة الإستناد إلى التراث لا تتمّ على قاعدة استمرارية ممارسة السلطة، إنما من أجل الجهاد لصالح العودة إليه. فالمسرح السياسي الحديث، الذي توجّه له الانتقادات بقسوة، وبالأحرى الذي يتمّ نقضه، يعاود البروز بشكل متجدّد، دون أن يفقد مع ذلك بريقه، ولا تناقضاته أو إندفاعاته السلطوية، كما تشهد على ذلك الممارسات المعاصرة للجمهورية الإسلامية الإيرانية: مع هذا المسرح السياسي ظهر نموذج ثالث يمكن أن يقارن بنموذج ضد التحديث. ومن خلال وظيفة كل ممارسة من هذه الممارسات يمكن القول إن كل واحدة تحتوي على جهد من الجدّة، أي بكل بساطة، على جهد من التكيّف والراهنية: إن الرهان الصعب يكمن، إذا تجاوزنا ما يشبه غالباً التوفيق بين الأضداد، في بلوغ ابتكار تجريبي لنموذج حداثوي ينتسب إلى العالم المعاصر.

التحديث المحافظ

إن الإستمرارية غير قابلة للحياة إلّا إذا كان الأمير يتمتع برأسمال قوي من الشرعيّة. ضمن هذه الظروف، تبرز بوضوح خصوصية الانساق السياسية التي ما زالت قادرة على مزاولة هذه الاستمرارية. هذه هي حالة مراکش، حيث تتمتع المَلَكِيّة بمصدر مزدوج نادر: القدرة المعترف بها للملك على الرموز الدينية، في حين يميل الإسلام عادة إلى إنكار كل تفويض؛ والدعوة التي خصّه بها الأعيان أنفسهم في أن يكون المركز المؤهل للتوفيق بين القبائل المتنازعة^(١). ينبغي إذاً أن نسلم بالسلطة الزائدة التي يتمتع بها منسباً العاهل المغربي بالقياس إلى الخليفة العباسي نفسه، هذه الامتيازات موجودة كذلك في الممالك والإمارات في شبه الجزيرة العربية: إن غياب الوصايات الأجنبية - أو، على الأقل القيود الكبرى عليها - يعزّز صدقيّة الصيغ التقليدية للشرعية، ويجعلنا نتجنّب الخلط بين التحديث والتلاعب الأجنبي. إن هذه الوضعية قد زادت، دون شك، هامش الحركة الذي تتمتع به النخب التحديثية للإشراف على عملية تشكيل التحالفات وللتناوب، وفقاً للظروف، على سياسة دفاع عن التقليد والتراث وسياسة التحديث^(٢).

غير أن هذه الاستراتيجية لم تنجح مع الكادجار، في بلاد فارس، الذين وقعوا ضحايا شرعية مبالغ في خصوصيتها، مستمّدة من هويّتهم القبلية، وضحايا سياسة

تحالف اضطروا للقيام بها مع القوى الأجنبية، وهي السياسة التي قوّت لعبة المعارضة وعزّزت نفوذ رجال الدين التنافسي. كما لم تنجح هذه الاستراتيجية أيضاً في عهد سلاله بهلوي، التي أعقب حكمها حكم الكادجار، والذي ارتضى مؤسسها، رضا خان عن طريق إنعاش الملكية لمصلحته، الخيار الصعب بالمرأهنة على القدرة غير الأكيدة التي كانت تملكها السلطة التقليدية، ظناً منه أنه يستطيع أن يقود اللحمة بين الشعب إلى المسرح السياسي الحديث الذي كان يتطلع لبنائه. لقد نجح في رهانه في المرحلة الأولى من حكمه، عندما استطاع فعلياً الاعتماد على النخب التقليدية، وبخاصة رجال الدين، لمحاربة النفوذ الأجنبي وتنفيذ سياسية ذات تطلعات وطنية^(٣). لكن هذا الرهان فقد لاحقاً كل زخمه عندما شاء رضا شاه أن يضع أسس سلطته بمواجهة المجتمع التقليدي، دون أن يكون قادراً على الاعتماد، كبديل، على جيش قوي ولا على بيروقراطية قويّة. حينها لم تعد اللعبة السياسية المنفّذة تتمتع بأيّة شرعية تقليدية فحسب، بل لم تعد قادرة على الإستناد إلى أية حجّة ثورية، وهي الحجّة التي صادرتها لاحقاً حركة مصدّق. هذه الأزمة المرتدّة، أزمة شرعية الحداثة، التي أثّرت بحكم آل بهلوي، أدّت باكراً إلى احتدام المنطق الوراثي المتجدّد: إن فكرة التغيير وتطبيق هذه الفكرة، اللذين لم يستطيعا الاندماج في النظام الاجتماعي، لم يحافظا، منذ حكم رضا شاه، على قدر من التماسك إلاّ بقدر ما كانا يعزّزان سلطة الامبراطور الشخصية. ولخبطاً في التخيير، عاد هذا المنظور إلى البروز، في عهد ابنه، على الرغم من أن هذا الأخير قد حاول، متأخراً وبعد قنوط، الإنحراف نحو صيغة من التعبئة الشعبية، عن طريق خلق حزب وحيد، الراسخيز Rastakhiz، في العام ١٩٧٥. غير أن الصيغة قد أخفقت، سيما وأن ممارسة السلطة، بالشكل الوراثي المتجدّد، قد يشرّت ازدهار مجتمع البلاط، والنمو الاصطناعي المفرط للبيروقراطية، وخصوصاً حيّزة النخب السياسية العائدات الناتجة عن النفط أو على الأقلّ استخدامها؛ كما برزت في الوقت عينه عناصر كثيرة حالت بسرعة دون تشكّل برجوازية وطنية قادرة على المساهمة في شرعنة حياة سياسية حديثة وعلى المساعدة في جعل فكرة الحداثة شرعية. فالحياة السياسية الحديثة وفكرة الحداثة

ظَلَّتْنا - على الأقلّ حتى ثورة ١٩٧٩ - في اختلال تامّ بالقياس إلى مختلف العناصر المكوّنة للمجتمع الإيراني^(٤).

إنّ مثل إيران يعطي فكرة عن مصاعب التحديث المحافظ في العالم الإسلامي؛ ويمكن أن نبسط هذا المثل على المملّكية الافغانية - يمكن أن نقارب بين أعمال أمان الله خان (١٩١٩ - ١٩٢٨) وأعمال رضا شاه - لكشف العثرات نفسها^(٥). إنّ عدم ثبات المصادر التحديثية تطبع بطابعها أيضاً المغامرة اليائسة التي قام بها السنوسيون في ليبيا ومغامرة الأئمة في اليمن. وفي كلتا الحالتين، يمكن أن نبرز عوامل متقاربة لتفسير الإخفاقات التي عانى منها هذا المجتمع أو ذاك. ويأتي في مقدّم هذه العوامل المصاعب المرتبطة بثقافة مذهبية تمدّد الأمير بهويّة قبلية خصوصية، لا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن تتلاءم مع الطابع الشمولي للمشروع الحداثوي: إنّ المملّكيات، اللّيبية والافغانية، وقبلها مملّكية الكادجار في بلاد فارس، عانت كثيراً من الطبيعة القبلية التي كانت تقف حجر عثرة أمام مشروع بناء مركز حكومي. ويمكن أن نعتبر توزّع المصادر التقليدية للشرعية عاملاً آخر من عوامل التعثر: إنّ الأدوار التقليدية للسيطرة، بخلاف بنية السلطة التي أعتمدت في المملّكيات الغربية بعد القرون الوسطى، ما تزال تخضع لمنطق نابذ^(٦). واستمرار الثقافات المذهبية الطوائفية ليس هو الأمر الوحيد المطروح: إنّ مفاعيل هذا الاستمرار، التي تعزّزها التوجّهات، هي التي تميّز البناء الإسلامي للسلطة، العاصي على التراتبيّة، وعلى تشكيل شرعية سياسية وحقّ زمني دينوي؛ وقد أصبحت هذه المفاعيل فعّلية نتيجة القدرة الضعيفة للمسرح السياسي الحديث في التجاوب مع آمال ربح مختلف الفاعلين الاجتماعيين الطرفين، الأمر الذي أدّى على كل المستويات، إلى تسهيل إعادة تشكيل المواقع التقليدية المضادة للسلطة أو شجّع على إعادة تشكيل التعبير عن الاستياءات. فالأعيان والعلماء، أو الأنتلجنسيا الدينية، بالإنابة، لم يحصلوا - وما زالوا لا يحصلون في الكثير من الحالات - إلّا على نذر من المكاسب لتعاونهم مع الأمير التحديثي، بخلاف أرستقراطية البلاط والنخب المالية أو أنصار الغاليكانية في الغرب. ويعود الفارق إلى اللامساواة في الموارد التي يستخدمها الأمير، لكنه يرتبط خصوصاً بمنطق الاستبعاد الذي يحرك

الاستراتيجيات الوراثية المتجددة والذي يدفع بمختلف الفاعلين الاجتماعيين إلى تنفيذ مصالحهم خارج المسرح السياسي، وبالتالي، وبالتناوب، في المواضيع التقليدية أو داخل التنظيمات التي تنادي بتعلقها بالحدثة وترفض لا شرعية الملكية المحافضة: إن الدور الذي يلعبه المملّ والتقنوقراطي مصدّق يميّز ضيق هامش التحرك في النظام البهلوي.

في مقابل هذه التواريخ المختلفة، تشكّل صورة الملكيات المغربية والسعودية حقيقة متوازنة أو، على الأقلّ، نوعية. فالفردية المغربية تتجلى بالكامل من خلال نسق المخزن Makhzen، الذي يجعل المدى السياسي للأمير مقام إستئناف وتوفيق: إن اللعبة السياسية الملكية تصبح، نتيجة ذلك، مركز تقارب، كما تصبح، وبقوة، مركز استبعاد^(٧).

غير أن الاستثناء نسبي. فنسق المخزن لا يبلغ ذروته من الفاعلية السياسية إلا إذا حصر وظيفته الإصلاحية واقتصر على الثبات الاجتماعي. لقد بين ريمي ليفو Remy Leveau، على نحو بارز، كيف كانت ملكية الشريف تستمر، عن طريق توطيد صلاتها مع أعيان الريف وعن طريق حماية هؤلاء من الإصلاحات الاجتماعية - الاقتصادية التي كانت تضعفهم^(٨). فالتوسع المصادر التقليدية التي كان يمتلكها السلطان تظلّ إذاً محطّ حيلة وحذر، ناجمتين عن سياسة التحديث المثبتة.

والأخطر من هذا، أن سياسة الثبات النسبية هذه تحمل مفاعيل منحرفة: إن نسق المخزن، بتقييده عمل الإصلاح الزراعي، يدفع قسماً من الناس خارج الأرياف؛ وهكذا ينشط الهجرة إلى المدينة والسكن فيها بشكل عشوائي، الأمر الذي يؤدي يوماً بعد يوم إلى بروز دينامية سياسية يصعب على المركز ضبطها. أضف إلى هذا، أن النظام الملكي، لمعالجة هذا النمو الاقتصادي الطرقي، يضطر للجوء المطرد إلى الممارسات الوراثية المتجددة الأكثر انحطاطاً فينصب الملك نفسه صاحب مشاريع خاصة وموزّع الأدوار والخيرات الاقتصادية بامتياز^(٩)؛ ولامتصاص اليد العاملة الجديدة، يعمل باستمرار على زيادة أعداد الأجهزة البيروقراطية^(١٠) وأخيراً يضطر إلى اتخاذ قرار بحصر المشاركة السياسية من أجل

استقرار نظامه^(١١)، وهكذا يكون قد قضى مرحلياً على محاولات الديمقراطية. بالإضافة إلى أن هناك قدراً كبيراً من العناصر التي تحرم المسرح السياسي من إمكاناته على الانفتاح أو على ضبط الامدء الاجتماعية الطرفية والتي تجعله ينزلق تدريجياً نحو وضعية برّانية قد تفقده هالته داخل العالم الإسلامي.

هل نستطيع إذاً أن نجد، مع ريمي ليفو، بعض مؤشرات مألوفة، تثبت فشل الصيغة التحديثية المحافظة: بالطبع هناك هشاشة الوظيفة الإصلاحية، كما هناك التجدد الدوري لتهديد الحاكم، المتوازي مع عمليات الجذب التي تمارسها الحركات الإسلامية على حملة الشهادات الشباب العاطلين عن العمل^(١٢) يبقى أن نقول إن تشكيل هذين الموقعين التقليديين من مواقع ممارسة وظيفة المعارضة هو أقل صعوبة هنا منه في أي مكان آخر: إن شرعية الملك الدينية، المرتبطة بسياسية تحالف مع العلماء واستعادة بعض التوجهات الخاصة بالحركات الإسلامية وتجييرها لمصلحتها، هذه الشرعية تقيد الإمكانيات المتداولة هنا وهناك، إمكانيات استقلالية التقليد بالنسبة للأمير^(١٣). بالطبع هذه الممارسات تسمح بحماية الشرعية التقليدية التي يتمتع بها المسرح السياسي، لكنها لا تساعد إطلاقاً على تحمّل تبعه التحديث: ينبغي إذاً أن نسلم أن عملية التحديث تعود من جديد إلى المصادر - الهشة والمنحطة - التي تقدّمها الممارسة الوراثية المتجددة، والتي يمكن أن نتساءل إذا كان يخشى، على المدى الطويل، أن تقضي على الشرعية التي يملكها السلطان.

لكن يبدو أن ملكيات وإمارات شبه الجزيرة العربية تملك وسائل أكثر فاعلية: فهي، بفضل قلة الضغط الديمغرافي والمردود النفطي العالي، تجد نفسها بمعزل عن مفاعيل التحديث المنحرفة. يبقى أن العربية السعودية أو الإمارات العربية، مثلها مثل مراكش، ليست في وضعية ابتكار نموذج نوعي للحدّاث السياسية؛ إنها تنساق إلى الحكم الوراثي المتجدد: إنه ذو مغزى أن تسرّع مظاهرات الاحتجاج الدينية التي شهدتها مكة بناء مسرح سياسي حديث شبيه بالمسرح الذي تجهّزت به بقية بلدان العالم الإسلامي، عن طريق التمهيد بخاصة للقضاء على نظام «دستوري» قائم فقط على الشريعة^(١٤)؛ كما أن انطلاقة هذه المعارضة، حتى لدى النخب

السعودية الحديثة^(١٥)، قد عجّلت في تفكّك الأساس الديني للسلطة وبالتالي إلى جعل هذه السلطة عامية

إن عملية التحديث المحافظة لا تملك إذاً أية صيغة فريدة لإعادة بناء النظام السياسي، وحتى أنها تنحرف نحو فقدان اتجاهها كلما قامت بوظيفة اصلاحية - مع التحفظ على هذا الكلام - وهي الوظيفة التي يخشى أن تقودها على الأقل، إن لم نقل يخشى أن تقضي عليها، إلى عملية تحوّل ذاتي متوافقة مع المنطق الذي كان دافيد آبتير David Apter قد قام بتحليله^(١٦). فالكثير يرتبط، في الحقيقة بمتغيّرين اثنين كان قد توصل دافيد آبتير إلى استخلاصهما: كلما توافقت السلطة التقليدية مع نظام ترابي، أو على الأقل مع نظام مركزي مسبق، تحميه خصوصية قبلية، كما هي الحال في مراكش، تمتّع الأمير بمصادر تتيح له فرض بناء المسرح السياسي الحديث؛ وكلما كان النظام الاجتماعي متعلقاً بالقيم الدينية، للحفاظ على أئتلافه، دون أن يكون للملك دور يذكر، ابتعد عمل التحديث عن الامدء السياسية التقليدية، وقامت بتحمّل تبعاته البيروقراطية العسكرية.

على العموم، إن الصيغة المحافظة ترسم القدرة، الضعيفة أو القويّة، للدخول في الحداثة، لتعبئة الموارد ومصادر الدعم لصالح الأدوار الناتجة عنها، لكنها لا ترسم صيغة الإدارة الجديدة المنافسة للصيغة المتبعة والمعمول بها.

التحديث الثوري.

إن الإستيلاء المباشر على السلطة من قبل فاعلي المسرح السياسي يشكّل سيناريو آخر يعود طابعه الثوري إلى صيغة الإنجازات التي تحقّقت أكثر مما يعود إلى طبيعة النتيجة الناجمة عنها. هذا الاستيلاء يفترض، في الواقع، الإطاحة بالنخب التقليدية التي ننكر عليها أعمالها التجديدية الناقصة، بطريقة نعطي فيها الانقلاب الذي حصل قيمة ثورية يضمنها التوجّه التقديمي والتحديثي. والدور الرزين الذي تلعبه الجماهير في عملية الاستيلاء على السلطة تحلّ محلّه مجموعة من رموز الحداثة التي تجعلها لعبة القوى الثورية الأخرى تتجه نحو اليسار برضى: الإستناد إلى الاشتراكية، وإلى النضال ضد الامبريالية، والرجوع إلى مثال المساواة. يبقى أن وظيفة النسق السياسي الذي يُعمل به لا يعبر عن أية قطيعة عميقة؛ ويمكن أن

تظهر لعبة التحديث أكثر صراحة كلما تحقّل تبعاتها فاعلون يجعلون منها علامة من علامات هويّتهم المميّزة، أكان المقصود الجيش في مصر، وسوريا أو العراق^(١٧)، أو التكنوقراط المدنيون، مهندسون أو بيروقراط، كما كان الحال في إيران عهد مصدّق^(١٨) غير أن الممارسة الوراثية المتجدّدة تصبح أكثر وضوحاً، بعد أن تكون قد تحرّرت من وطأة الرموز التقليدية ومن واجب التنازل أمام اريستقراطية أو فرقاء اجتماعيين معتبرين المفاتيح في النظام القائم.

وليس أدلّ على ذلك من أن الشرعية لا تجارى وأن أيديولوجية المحيط تظلّ بالجوهر أدواتية. ومثل الناصرية صارخ، وهي التي تميّزت ببراغماتيتها المتطرّفة، وبغياب عقيدة ثابتة وبالطابع المتأخّر لتفقدها حول موضوعات لم ترّ النور إلّا في ربيع العام ١٩٥٥: الصراع ضد الامبريالية، وضد الاقطاعية والاحتكارات والهيمنة الرأسمالية، والعمل من أجل العدالة الاجتماعية، والجيش القوي، والديمقراطية^(١٩)... هذا المخطّط الأولي للبرنامج لا يشكّل سوى تطوّر خجول بالقياس إلى غياب مرجعية عقائدية كان ينبغي أن تميّز حركة الضباط الأحرار؛ هذا المخطّط الذي رأى النور بعد تردّدات وتغيّرات ظرفية، قادت عبدالناصر أحياناً للاعتماد على الإسلام التقليدي ودفعته في آب ١٩٥٤ للحجّ إلى مكّة ولتنظيم مؤتمر إسلامي في القاهرة في شهر أيلول من العام نفسه^(٢٠).

إن للخيار الاشتراكي قيمةً أدواتية. إنه خيار يعود بالطبع إلى الاختيار الدبلوماسي الذي لم يكن مبرمجاً، ولكنه دفع الرئيس عبدالناصر، المجبر والمكره، إلى عقد تحالف مع الاتحاد السوفياتي. كما نجم أيضاً عن استراتيجية تعويض عن إخفاق الجمهورية العربية المتّحدة وعن إرادة تجربة صيغة أخرى من صيغ التعبئة. غير أنه خيار قد نجم خصوصاً عن وضع نموذج سياسي وراثي متجدّد موضع التطبيق بشكل شبه تافه: إن الاشتراكية كانت تؤمّن للطبقة السياسية المزيد من الرقابة على المجتمع، الذي كان يحرمه منه غياب الشرعية التقليدية؛ كما كانت تسمح لها (للتبقة السياسية) باحتواء، وبالأحرى بإعاقة تشكل نخبة اقتصادية مستقلة قادرة على أن تنازعها السلطة. من خلال هذه الزاوية من النظر ينبغي أن نفهم وضع خطط للتنفيذ في العام ١٩٥٧؛ ووضع سياسة مراقبة معزّزة على الصناعة، السنة

التي تلت؛ وتأمين المصارف في ١٩٦٠؛ وتشكيل ملكيات الدولة، خاصة خلال العام ١٩٦١، الذي ساهم كثيراً في القضاء على النخبة الاقتصادية المصرية^(٢١). وعلى الصعيد العقاري، دفعت الاشتراكية، وفق المنطق نفسه، باتجاه اصلاح زراعي محدود، كان كافياً لحرمان النخبة العقارية القديمة من مواردها؛ ولتوطيد السلطة الناصرية في الأرياف، باستمالة الأنصار من صغار الفلاحين وصغار المالكين^(٢٢). على أية حال، لقد بان الطابع المشوّش للأيديولوجية المتبعة من خلال الخطابات التي كانت تطلق والكتابات التي كان ينشرها الاتحاد الاشتراكي العربي، الحزب الوحيد الذي أنشأه عبدالناصر، والذي انكبّ، بين الأعوام ١٩٦٢ و ١٩٦٨، على التسلّح بمضمون عقيدة: إن اطروحات صراع الطبقات، و «مجتمع دون طبقة» وديكتاتورية البروليتاريا تمّ التخلي عنها واستبدالها بنظرية «صراع طبقات محدود»، حتى نكاد لا نعرف نطاق هذا الصراع^(٢٣).

إن الاشتراكية الناصرية تعتبر بخاصة صيغة لتنظيم المسرح السياسي الرسمي، صيغة لإدارة السلطة السياسية من قبل النخبة التي تنتجها. والدليل على ذلك الوفرة من الموارد والحماية التي نعمت بها البيروقراطية تدريجياً، كما تشهد على ذلك السياسة الاقتصادية المتبعة، وكما يؤكّد ذلك القرار الذي اتّخذه عبدالناصر بتوفير مركز في بيروقراطية الدولة لكل الأشخاص الحائزين على شهادات إجازة في التعليم العالي. فالزيادة البيروقراطية التي نجمت عن ذلك كان لها بالطبع أثارها السلبية، على الحياة الاقتصادية كما على الفاعلية الإدارية؛ لقد شكّلت وسيلة مجرّبة لتحديد أخطار تشكّل نخبة مناوئة. كما أدّت التأميمات المتعاقبة إلى تكوّن عدد كبير من الهيئات الرسمية وما يقارب أربعماية مشروع عامّ، كان قد وضعها تحت وصاية ثلاث عشرة وزارة، مرسوم صدر في كانون أول ١٩٦١. وإذا ما أضفنا إلى هذه المعطيات القوانين الاجتماعية الصادرة في ربيع ١٩٦١، وهي القوانين التي أضعفت بشكل كبير البرجوازية الاقتصادية، يمكن أن نستنتج أن مجموعة الممارسات العملية الناصرية كان لها مفعول استبدال هذه البرجوازية ب «برجوازية دولة» صغيرة تستمدّ قوّتها من المواقع التي تشغلها على المسرح السياسي^(٢٤).

لكن هنا أيضاً، ينبغي أن نحترس في التأويلات، خلافاً لظاهرة شائعة في الغرب، فالنخبة التي تنطلق في الشرق الإسلامي، ليست ناتج دولة تدين لها هذه النخبة بالأساسي من مواردها. إنها نخبة تسبق كثيراً قيام الإدارات العامة، غير أنها تسهم لاحقاً في تناميها الفائق الحد، بشكل يتيح لها حماية نفسها والتزوّد بأدوات إضافية. وتطوّر النظام المصري منذ الحرب الأخيرة هو تطوّر لافت، من وجهة النظر هذه. والإطاحة بالملك فاروق، في ١٩٥٢، لم يكن من فعل الدولة المصرية، ولا من فعل قسم من أقسامها، ولا حتى من فعل البيروقراطية العسكرية، بل من فعل فريق من الضباط الأحرار، تربط فيما بينهم صلات قري عائلية. وإجبار نجيب على التخلي عن السلطة بعد سنتين من تولّيه لها، وهو الذي كان ينادي بعودة العسكر إلى ثكناته ويطالب بالحياة البرلمانية، يعبر بوضوح عن التوجّه المخصوص لفريق الضباط في السلطة وعن همّه في إعادة انتاج ذاته. هذه المميّزة المزدوجة تأكّدت أكثر فأكثر على مدى سنوات لصالح نظام رئاسي وشخصي: إنها تتجلّى في استمرار نخبة عسكرية صغيرة، حول شخص الرئيس، وهي نخبة احتكرت وظائف الهيمنة وظلّ الناس المدنيون أداة هذه الهيمنة^(٢٥).

هذه القاعدة الأساس المخصوصة لا تقتصر فقط على مصر وحدها؛ إننا نصادفها في جملة الأنظمة التي ترفع التحديث الثوري كتعبير عن هذه العزلة التي تضرب المسرح السياسي الحديث^(٢٦)... وهذه الظاهرة أشدّ وضوحاً في العراق، حيث تربط أفراد إدارة حزب البعث، الحزب الوحيد الموجود في السلطة منذ ١٩٦٨، صلات شخصية وعائلية، وبالتالي تتطابق مع منطق مذهبي في توزيع مناصب السلطة وفي ممارستها.

فمنذ بداية ١٩٥٠، كان حزب البعث قد انتظم بإدارة فؤاد الركابي وفئة صغيرة من الشيعة تطوّعوا بأكثريةهم من داخل عائلته أو من زملائه في الدراسة؛ والفئة التي وصلت إلى السلطة في ١٩٦٨ وتحلّقت حول حسن البكر وصادام حسين كانت سنّية، إنما تنتمي حصراً إلى مدينة تكريت^(٢٧). هذا الانتقال من إدارة شيعية إلى إدارة سنّية يكشف مرونة برنامج حزب البعث، كما يكشف السلاسة الكبرى للإطروحات التي يكرّسها «للإشتراكية العربية» أو «الوحدة العربية»، مثله مثل

الناصرية: ففي إعلانه عن نظامه الجديد، في أيلول ١٩٦٨، لم يكن بالطبع لتحديد الإسلام «دين الدولة»، وتحديد الاشتراكية أساساً للاقتصاد، لم يكن لهما حدة القرار نفسها في جعل مجلس القيادة الثوري السلطة التنفيذية العليا^(٢٨). و يوماً بعد يوم تغلغلت هذه السلطة التنفيذية في المؤسسات العسكرية والحكومية، حتى التوحد الكامل بين الدولة والحزب، في أيلول ١٩٧٧.

هذا التورث للمسرح السياسي جعل التغلغل في الأطراف أشد سهولة. والورقة الرابعة في التحديث الثوري هي بالتأكيد في قدرته على اللجوء إلى الإصلاح الزراعي دون خشية من فقدان أحد عوامل الدعم الطبيعية، كما كانت حال الملكية المحافظة. غير أن المثل المصري يبين الحرص الذي كان يتّخذه الفاعلون السياسيون: الإصلاح الأول تمّ بسرعة، منذ أيلول ١٩٥٢، لكنه اقتصر على تحديد حق الملكية بما يزيد قليلاً على ثمانين هكتاراً، وهو تحديد يطول أساساً كبار المالكين للأرض؛ والإصلاح الثاني جرى في ١٩٦١، وهو الإصلاح الذي حصر الملكية بما يزيد قليلاً على أربعين هكتاراً، ما أتاح للنظام كسب دعم صغار الفلاحين المالكين، وانتهى بتحجيد المنافسة التي كان يمثلها كبار المالكين العقاريين^(٢٩). لكن هذه النتيجة المزدوجة، انبنت على قواعد هشة. فإذا كان الإصلاح العقاري قد استطاع فعلياً ضرب بنى السلطة الطرفية، فإنه لم يسهم إلا قليلاً بربط المسرح السياسي الحديث بالأوساط الاجتماعية الريفية. وإقامة فروع محلية للاتحاد الاشتراكي العربي، داخل هذه الأرياف، تجلّى بسرعة باستقلالية قوية للسلطات الطرفية وتشكل شبكة من القادة المحليين، كانوا يفرضون أنفسهم على المركز، باللجوء إلى ممارسات أتباع وأنصار^(٣٠). وبكلام أكثر دقة، لقد بيّنت بعض الدراسات التي أجريت حول السلوك السياسي للفلاحين المصريين أن هؤلاء الزعماء المحليين قد اضطلعوا، إلى جانب أئمة الدين، بدور الإدارة الذي كان يضطلع به الأعبان المحليون التقليديون. لكن هذا الدور يعتبر دوراً أدواتياً بالكامل، فالقائد المسؤول للفرع المحلي في الاتحاد الاشتراكي العربي كان يفرض نفسه كرب عمل أكثر مما يفرض نفسه كممثل لتيار سياسي. والدراسات الميدانية التي أجريت بيّنت أن «الاشتراكية العربية»، التي لم يكن ينظر إليها على أنها تعمل على

إزالة الفروقات الطبقية، تمّ قبولها على أنها صيغة عملانية، على أنها مرادف «للوحدة»، و «التعاون» أو «المساواة»^(٣١).

زد على ذلك أن هذه المستويات المحليّة لم تكن تملك أيّة امكانية شرعية أو فعلية للتأثير على خيار القادة الوطنيين؛ لهذا جاءت تبعية الأطراف، المرتبطة بفشل تعبئة ايدولوجية حقّة، لتزيد الاختلال في المسرح السياسي بالمقارنة مع الأمداء الاجتماعية^(٣٢)؛ أدّت إلى افقار الشرعية وموارد السلطة التي كانت الشرعية تتطلّع إليها ولم تترك أمام الطبقة السياسية سوى خيارين لا ينفي أحدهما الآخر: اللجوء إلى صيغة السلطة الكاريسماتية وتعميم الممارسات الوراثية والخصوصية.

هذه الاستعادة لتقليد الرئيس، والزعيم المغربي^(٣٣)، لا تعتبر فقط تغطية للممارسات الوراثية المتجدّدة؛ بل هي تغطي، إلى هذا الحدّ أو ذاك، المصاعب الاقتصادية التي تنجم عن هذه الممارسات، كما تغطي المعوقات أمام عملية التحديث: إن الاقتصاد الاشتراكي الناصري، الذي اعتبر لفترة حلاً بديلاً، تكشف بسرعة عن أنه متعثّر الأداء، نتيجة التكاليف التي تمثلها، في قسم منها، وظائفه السياسية البديلة. بدورها لم يكن بالإمكان إدارة الأزمة الاقتصادية التي نجمت عن ذلك في السنوات ١٩٦٦ و ١٩٦٧ إلّا بناءً على صيغة المزايدات السياسية، كما يشهد على ذلك تضخيم الشخصية الموجودة في السلطة، وكما تؤكد ذلك جهود التجييش حول الحزب الواحد ورئيسه، والتملّص من المسؤولية في حرب الأيام الستة. ففي كل مرحلة من مراحل هذه الحلقة المفرغة، كان الناس يعانون من المفاعيل السلبية للضغوط الناتجة عن المسرح السياسي الحديث الذي كان في طور البناء، وهي ضغوط كان يتمّ دائماً تحميلها للإدارة الوراثية المتجدّدة. فالناصرية، كونها نموذجاً تحديثياً كانت وكأنها أفرغت من محتواها ومن مضمونها التجديدي، عندما تبنت الضرورات الاستراتيجية والنمط الخطابى الملازمة لحياة سياسية كان ينبغي، كي تستمرّ وتصون نفسها، أن تبالغ باستمرار في تقدير نفسها، وفق طرائق كانت ضارّة بها.

ضد التحديث

إن أزمة الشرعيّة التي طالت التحديث الثوري، إلى درجة إسقاطه بالأمثلة في

المحاكاة الصرفة والبسيطة للنماذج الغربية، هذه الأزمة ساهمت في بروز شرعيات بديلة. فالعلماء والأنثولوجيا الإسلامية استفادوا كثيراً من تهميش المركز السياسي للمرجعيات الدينية، كي يجعلوا من هذه المرجعيات مصدراً ضد الشرعية الحاكمة ومصدر تعبئة جماهيرية. والأساسي من الممارسات التي نجمت عن ذلك يقوم على المعارضة أكثر مما يقوم على ممارسة الهيمنة وتحديد نموذج بديل عن التحديث. أضف إلى هذا أن المعارضة التي برزت على هذه الأسس كانت تستمد، في الغالب، حجتها من مفاعيل التحديث السلبية كي تقف ضده وتدينه، وبالإضافة إلى أن الفرضية التجديدية لإعادة اكتشاف مبادئ مكونة لتحديث مميز نوعياً، في الإسلام، قد تمّ التخلّي عنها لصالح حجة أشدّ قسوة، حجة التواطؤ المذنب بين الحديث والغربي، أو عجز الغرب عن تحقيق ازدهار الحضارة في كل مكان^(٣٤). لقد تعزّز هذا الاتجاه منذ ربح من الزمن من قبل المعارضة الإسلامية التي باتت تهدّد الأنظمة الأكثر محافظة^(٣٥).

غير أن المعارضة الإسلامية لا تستطيع أن تقتصر على إنجاز وظيفة المعارضة الصرفة. أولاً لأن طبيعة المعارضة هي طبيعة ملتبسة، كما أنها تغتذي من عمليات الحرمان والتوقعات تجاه المجتمع الصناعي الحديث. وثانياً لأن المعارضة التي تستوحي الإسلام لا تستطيع، في تبنّيها أيديولوجية تشاؤها شمولية، أن تؤلف خطاباً حول السلطة وطريقة ممارستها. فالمرجعيات ما تزال هزيلة ومتناقضة: وكما رأينا ذلك، إن خطاب الإسلام حول المدينة يتركز على الضروري أكثر مما يتركز على المرغوب فيه. ينبغي أن نسلّم، مهما كانت الاستثناءات، ومهما كانت الجهود المبذولة للتجريد المذهبي التي قام بها الإخوان المسلمون وأولئك الذين يندرجون ضمن حركتهم بأن ممارسة السلطة عندما تؤول إلى الحركات الإسلامية تصبح عامية شعبية، وبالأحرى تصبح تغطية بسيطة للنموذج الوراثي، الذي ما زال حتى اليوم يعتبر نموذجاً مذموماً.

يبدو أن الثورة الإيرانية قد تمّت عند انطلاقها على حساب كل الحداثات: ضد المجتمع الصناعي ومع العودة إلى الحياة الريفية الجماعية المشتركة، ضد البيروقراطية والوزارات التي ينبغي القضاء عليها، ضد الدولة المستوردة ومع مصادرة

السلطة السياسية ومع الاستبدادية. والحال ينبغي أن نعترف بأن أي دور من الأدوار الاجتماعية الاقتصادية الناجمة عن الحداثة لم يتزعزع جدّاً وبأن الحائزين على المعرفة التقنية (وخاصة المهندسين والأطباء) يتمتعون ضمن التنضيد الاجتماعي الحالي بمعاملة خاصّة ومداخل محمية. أمّا البيروقراطية فقد شهدت أسوأ عمليات التطهير والترقية التي تميّز كل ثورة؛ وبدلاً من أن نشهد سقوط نفوذها وتراجع أهميّتها، تضاعف في الغالب دورها ونفوذها، بإنشاء عدد كبير من المؤسسات الجديدة («مؤسسات» «للمحرومين» و «الشهداء») خلقت أدواراً جديدة، جاءت تغطي مراتب النخبة الإدارية والوراثية المتجددة^(٣٦).

وتستدعي صيغة ممارسة السلطة السياسية في الجمهورية الإسلامية نمط التفسير نفسه. بالطبع إن الجدل احتدم وما زال. لقد دافع بعض العقلانيين، أمثال شريعتي (المتوفى في ١٩٧٧) أو بعض أصحاب المقامات الدينيين أمثال آية الله طالقاني، الذي غاب حالياً هو أيضاً. دافعوا عن تسلم الطائفة بكاملها للسلطة السياسية، إذ الطائفة هي الشرعيّة الوحيدة للتعبير عن مشيئة الله، خارج وجود «الإمام المنتظر». ولقد أثار عدد من أنصارهم اطروحته أثناء إنشاء الجمهورية الإسلامية. وأدّت هذه الرؤية إلى منطق «المجالس» التي كانت تبدو توجهاتها بعيدة كل البعد عن النماذج المعروفة والتي قد تظهر وكأنها بديل عن صيغ التحديث التي اتّبعت في السابق^(٣٧).

لكن النموذج المحفوظ ظلّ هو النموذج القابل للتقيّد به، إذ آية الله الخميني وقف وراء الحجّة الكلاسيكية، حجّة الضرورة لإدانة توزّع الأدوار السياسية، باسم الخطر من الفتنة. على الصعيد النظري، يندرج نموذج ولاية الفقيه ضمن قائمة معروفة: ممارسة وظيفة حكومية من قبل الفقيه، أيّ الانسان الذي يعرف الشريعة، أيّ الانسان الذي كان يسعى رجال الإصلاح والتجديد إلى اعطائه دوراً سياسياً كي يؤمّنوا توافق المدينة الحديثة مع مبادئ الإسلام^(٣٨).

غير أن وضع هذا النموذج موضع التطبيق أبان ضعفه: إن الدستور الصادر في كانون أوّل ١٩٧٩ يجعل من الفقيه ضابط «الإمام المنتظر»، وفي الحقيقة السيّد الفعلي للمسرح السياسي. ولأنه الرئيس الأعلى للقوات المسلّحة، وصاحب الحقّ في العفو، فهو الذي يصدّق على تعيين رئيس الجمهورية، كما يستطيع عزله. وكونه

يعيّن السلطات القضائية في البلد، فإنه يملك السيادة على العدالة؛ وبتسميته رجال «مجلس الحراسة» الذي يشرف على ممارسة الوظيفة التشريعية فإنه يؤمن - مباشرة أو مداورة - وصاية على البرلمان ويحرمه كل استقلالية فعلية^(٣٩). إننا نشهد في الحقيقة تبسيطاً عن طريق التقليل المتتالية في الصلاحيات؛ إن النظام السياسي الشرعيّ موجود في الله ويتضح من خلال الأئمة الاثني عشر، وفي غياب هؤلاء الأئمة يصدر عن الفقهاء الذين يعرفون؛ ولأنه يخشى أن يكون هذا التوزع النسبي للأدوار مصدر عماء، لهذا تقتضي الضرورة وضع السلطة في يديّ «قائد» واحد^(٤٠).

ينبغي أن نسلم أن هذه الانزلاقات لا تمت بصلة للإجماع العقائدي، بل تنتج عن استراتيجية آية الله الخميني والمحيطين به في الاستيلاء على السلطة وخارج إطار المعارضة الموروثة عن رسالة آية الله طالقاني أو علي شريعتي، هناك قسم من النخب الدينية الإيرانية - أهل الحجة «الحجّاتية» - ما زالوا ينادون، وفقاً لأحد التقاليد المهيمنة في الإسلام، بأن السلطة السياسية موجودة في الله وفي «الإمام المنتظر»، وبالتالي لا يمكن تفويضها لفقهاء معينين. إن أنصار هذا التيار يجاهرون، باسم هذه الرؤية، بريبتهم بخصوص ممارسات مصادرة المسرح السياسي التي قام بها الخميني. ونجد نمط النقد نفسه لدى العديد من الحركات التي ترتبط بالراديكالية الإسلامية، أمثال المجاهدين في إيران أو التيار الذي ينتسب إلى جواد مغنية (المتوفى في ١٩٧٩) في لبنان، هذه الحركات التي ساندت في البدء الثورة الإسلامية، ثم عادت لتحارب نموذج السلطة السياسية الذي نجم عنها والتي تعتبر أن هذا النموذج هو تحريف للمثال الإسلامي^(٤١).

إن أشكال هذه المجادلات وتطوّرها لها دلالاتها. لأنها أولاً تبعث التعارض القديم بين النزاهة والضرورة. إن هذه المجادلات تجرّد أنصار النزاهة من كل منظور واضح وقابل مباشرة للتطبيق في الوصول إلى السلطة وفي ممارستها. وهكذا تلقي، بالضرورة، بالمجاهدين الأكثر نشأة والأكثر تحرّكاً على الصعيد السياسي في المعسكر الآخر، وتحرّزهم من كل التزام في التآلف مع نماذج مذهبية معروفة وتتيح لهم حرّية فرض النظام السياسي، باللجوء إلى حجة الضرورة، الذي يتوافق أكثر مع مصالحهم. من جهة أخرى، من الملاحظ أن المفهوم الشعبي لولاية

الفقيه، الذي استفاد من كل هذه الأوراق، قد مارس نوعاً من الوظيفة الجابذة داخل العالم الإسلامي الإيراني، ولم يتلكأ أبداً تيار الحجاجية الذي كان معادياً في الانضمام إلى حزب الجمهورية الإسلامية، حتى تسنى له أن يقدم، وخصوصاً في الأطراف الريفية، كل البنية التحتية الإدارية، التي لم يستفد منها حتى حينه المقرَّبون من الخميني^(٤٢). إن تحلّق رجال الدين الإيرانيين حول «قائدهم» يعود إلى الظروف السياسية أكثر مما يعود إلى الولاءات الدينية، يعود إلى الجذب الذي تمثّله إدارة المسرح السياسي كما كان موجوداً أكثر مما يعود إلى إرادة خلق مدينة مثالية أو مدينة النبي.

إن النظام السياسي، الذي أعيد بناؤه على هذه الأسس، لم يهتزّ في العمق واستعاد معظم السمات التي تميّز الممارسة الوراثية المتجدّدة. ومع ولاية الفقيه، تسير كل الأمور باتجاه إعادة انتاج المظاهر الأساسية لهذه الممارسة: هيمنة مشخنة وتبعية الطبقة السياسية والإدارة لشخص «القائد»؛ ممارسة القائد وبطانته احتكار التمثيل وصيغ التواصل بين المركز والأطراف؛ الإشراف على تحصيل الثروات ومختلف موارد السلطة، وهو إشراف يتعرّز بالوصاية على النظام الاجتماعي ويتجسّد بمشاريع إعادة توزيع الثروات المرتبطة بحماية المستضعفين وبالجهاد ضد المستكبرين (الذين همّ، واقعياً، المالكون).

إن تقلّبات السياسة الإقتصادية التي اتّبعها النظام الإيراني الجديد هي، من وجهة النظر هذه، معبّرة. فحركة التأميم التي قام بها النظام، في الفترات الأولى، تلبية لمبادرة الأشخاص الأكثر راديكالية، وخصوصاً أمام الفراغ الذي أحدثه رحيل النخب القديمة أو أحدثه إضعافها، كانت شديدة الوقع كي تمنح القادة الجدد وصاية قويّة على الموارد الإقتصادية التي كان النظام القديم يشرف عليها مباشرة أو مداورة. لقد تمّ احتواء هذه الحركة احتواءً كافياً كي لا تنزلق باتجاه الحدود الكلاسيكية للمجتمع الصناعي الحديث ذي التوجّه الغربي: لقد استخدم «مجلس الحراسة» حقّ النقض لتعطيل مشروع تأميم التجارة الخارجية تأميمياً كاملاً، في ١٩٨٢، ولتعطيل «قانون رضا أصفهاني» الذي ينال من المملّكية العقارية الخاصّة، في كانون ثاني ١٩٨٣؛ والمراسيم التي أصدرها الخميني في كانون الأوّل

١٩٨٢، كانت تشجّع الاستثمار والنمو الاقتصادي الذي تشرف عليه السلطة السياسية، مسجلاً بروز طبقة تكنوقراطية جديدة، حتى داخل حزب الجمهورية الإسلامية^(٤٣).

إن كل هذه التوجّهات، البعيدة عن زعزعة المسرح السياسي الوراثي المتجدّد، كانت تنحو إلى توطيد دعائم هذا المسرح في تشكّله وفي وظائفه الكلاسيكية. والفائدة التي جنتها من ذلك النخبة الموجودة في السلطة هي أن كل منظور لتجديد الممارسات السياسية ولتجديد الحكومة يذهب هباءً وأن هذا النمط من النظام يُدخل مجدداً صيغة من السلوك تجاه الحداثة تخفي الإلتباسات السابقة نفسها؛ بالدرجة الأولى، إلتباسات نسق يرتضي الأدوار الاجتماعية الأساسية للمجتمع الصناعي ويستعيد المسرح السياسي الذي ينجم عنه، دون أن يحدث فيه انقلاباً. وبالدرجة الثانية، إلتباسات ممارسة تختزل الحداثة وتقلّصها إلى أداة تهدف إلى حماية سلطة النخب، إلى درجة تنكبّ فيها هذه النخب في الإشراف الكبير على التحديث الاقتصادي، حتى لا يطول هذا التحديث النظام السياسي القائم وحتى يصبح متعذراً على الفاعلين الدينيين وجوب الاختيار بوضوح بين نقد الحداثة أو إعلاء شأنها.

على العموم، يمكن القول إنه من الصعب الكلام على ابتداع نموذج سياسي جديد. بالطبع ينبغي هنا أن نعلّق أهميّة على نوعية صيغ وظائف هذا النظام أو ذاك: إن الضرورة اليومية تصنع القانون؛ والوجه العام للتحديث المحافظ، والتحديث الثوري، أو الوجه المضاد للتحديث يتحدّى كل النماذج المعروفة، ويتخذ أشكالاً جديدة لا تكرر إطلاقاً تاريخ بناء الدولة في الغرب.

بالمقابل، إن منطق الضرورة اليومية هذا يفقر يوماً بعد يوم القوى التجديدية الكامنة في هذا النظام أو ذاك، المدفوعة خصوصاً بحاجاتها للاستمرار. فالتحديث المحافظ لا يقوم كصيغة حكم إلا إذا صان، باستمرار وبقوّة، النظام الاجتماعي القائم، وإلا إذا ضاعف تنازلاته وأغدق الامتيازات الوراثية للفاعلين السياسيين؛ والتحديث الثوري لا يستمرّ في البقاء، بعد أن أخفق بانتظام في إعادة بناء صيغ الشرعية وفي تعبئة الجماهير، إلا إذا اعتمد بانفتاح ويوماً بعد يوم، على

الايديولوجيات التي يعتبرها مرجعيات، كي لا يبقى ضمن أطر الدفاع عن فاعلي المسرح السياسي الحديث. أما فيما يتعلق بالتيار المضاد للتحديث، فإنه يتجه للتخلي عن مشروعه التجديدي كي يتدارك ببساطة ضرورة إعادة إنتاج مواقع السلطة، وهو ما يجعله لا يحقق هويته إلا في المدى الرمزي الوحيد، التشديد على اللباس أو على الأخلاق.

إن تشويه كل هذه الصيغ وتعميمها يكشفان في نهاية المطاف قدرة ديناميات إعادة التنظيم السياسية التي تلعب لصالح النموذج الغربي، حتى ضمن سياقات مذهبية كانت لا تحبذ مسبقاً هذا النموذج، على غرار إيران الخميني، كما أنهما يبيّنان عجز هذا النموذج عن التكيف مع التحدّيات المتغيرة التي يواجهها. غير أن هذه الحصيلة من النجاحات والإخفاقات لا تتناقض إلا في الظاهر: إن المسرح السياسي الحديث يفرض نفسه في العالم الإسلامي بكل بساطته السافرة - بممارساته الوراثية المتجددة الشفافة - بتأثير شبكات التبعية والتحوّلات الثقافية، وعن طريق ضرورة التصرف بسرعة، وبالتالي عن طريق النسخ والتبسيط، وإنما خصوصاً تحت ضغط النخبة السياسية التي ينتجها والتي تعي أنها تدين بسلطتها وموقعها لاستمرار الممارسات والأدوار المصطنعة.

هنا يتموضع جوهر الفشل والعلّة الأولى لخطأ التجديد. فالنظام السياسي الذي ينبني في العالم الإسلامي يعاني، كونه لا يملك، لانعدام الشرعية ولعدم ظهور فاعلية في الممارسات، أصواتاً متنوّعة تنادي بقيام الدولة؛ وهو الأمر الذي استفاد منه التحديث السياسي الغربي. والأسوأ من ذلك أن النداءات الوحيدة التي تُوجّه إلى المسرح السياسي تصدر عن الفاعلين الذين يؤلّفون هذا المسرح، كما تنجم عن السعي المتشنّج لحماية ما يشعر هؤلاء أنه يؤخذ منهم^(٤٤). هذه الحلقة المفرغة تزيد من عزلة المسرح السياسي الرسمي، ومن ابتعاده عن الأوساط الاجتماعية، كما تجعله عاجزاً عن التجدّد والابتكار إلى درجة كبح بعض مظاهر التحديث الاقتصادي^(٤٥). ويخشى، يوماً بعد يوم، أن تنتقل الحياة السياسية خارج هذا المسرح، وأن تنحو امكانيات التجدّد والابتكار إلى التجمّد في دينامية المعارضة التي تتشكّل داخل الأمداء الاجتماعية التي ما تزال خارج مدى السياسي.

الهوامش

Cf. Jamous (R.), «Interdit, violence et baraka. Le problème de la souveraineté dans le Maroc (١) traditionnel», in Gellner (E.), Éd., Islam, Société et Communauté, Cahiers du CRESM, Paris, Éd. du CNRS, 1981, P. 34. et suiv.

Cf. Peck (M.), «Saudi Arabia: islamic traditionalism and Modernization», in Stoddard (P.) et al., (٢) ed., Change and the Muslim World, Syracuse, Syracuse University Press, 1981, P. 138 et suiv.; Piscatori (J.), «Idéological Politics in Saudi Arabia», in Piscatori (J.), ed., Islam in the Political Process, op. cit., p. 59 et suiv.; Piscatori (J.), «The role of islam in Saudi Arabia's political development», in Esposito (J. L.), ed., Islam and Development, Syracuse, Syracuse University Press, 1980, p. 126 et suiv.

Saikal (A.), The Rise and Fall of the Shah, Princeton, Princeton University Press, 1980 p. et suiv. (٣)

Cf. infra, III^e Partie. (٤)

Cf. Poullada (L.), Reform and Rebellion in Afghanistan, 1919- 1929, Ithaca, Cornell University (٥) Press, 1973; Roy (O.), L'Afghanistan. Islam et modernité, Paris, Seuil, 1985, PP. 84-85.

(٦) وفقاً للتحليلات التي قام بها آبر Apter حول البنى الهرمية للسلطة ومصاعب التحديث المرتبطة بها، راجع آبر في كتابه: The Politics of Modernization, Chicago University Press, 1965 ص ١٢١

Conformément aux analyses d'Apter sur les structures pyramidales d'autorité et les difficultés de modernisation qui leur sont associées, Cf. Apter (D.), The Politics of Modernization, Chicago University Press, 1965, p. 121.

Cf. Leveau (R.), le Fellah marocain défenseur du trône, Paris, PFNSP, 1985, 2 éd.; Waterbury (٧) (J.), le Commandeur des croyants. La monarchie marocaine et son élite, Paris, PUF, 1975.

Leveau (R.), op. cit., p. 83. (٨)

Ibid., p. 257. (٩)

Ibid., p. 258. (١٠)

Ibid., pp. 266-267. (١١)

Ibid., pp. 251-261. (١٢)

Cf. Waterbury (J.), op. cit., p. 178 et suiv. (١٣)

Cf. notamment Piscatori (J.), «The Role...», art. cit., pp. 126 et 137. (١٤)

Cf. Humphreys (S.), «Islam and Political Values in Saudi Arabia, Egypt and Syria», in Curtis (١٥) (M.), ed., Religion and Politics in the Middle-East, Boulder, Westview Press, 1981, P. 290.

Apter (D.), op. cit.; sur la fonction de réforme, cf. Hirschman (A.), «The turn to (١٦)

- authoritarianism in latin America and the search for its economic determinants», in Collier (D.), ed., the new Authoritarianism in Latin America, Princeton, Princeton University Press, 1979, P. 61 et suiv.
- Cf. Beer (E.), *Army Officers in Arab Politics and Society*, Londres, Pall Mall, 1970. (١٧)
- (١٨) حول الطبيعة السوسيولوجية للحركات التي ساندت مصدق، راجع زونيس Zonis مصدر سابق ص ٦٩ - ٧٧؛ وبيندر، إيران... مصدر سابق؛ وكوتام Nationalism in Iran, Pittsburg, University of Pittsburg, Press, 1964.
- Cf. Binder (L.), *The Ideological...* op. cit., P. 200 et suiv. (١٩)
- Cf. Dekmejian (R. H.), *Egypt under Nasir*, Albany, State University of New York Press. 1971. (٢٠) pp.38-39.
- Ibid., p. 97 et suiv., 125 et suiv. (٢١)
- Harik (I. K.), op. cit., pp. 50-52; Dekmejian (R. H.), op. cit., p. 120. (٢٢)
- Ibid., p. 138. (٢٣)
- (٢٤) راجع التأليف المفيد الذي قام به سانتوكي Santucci في: L'Egypte depuis L'islam. L'Egypte Républicaine الواردة في الصفحات ٧٧٠ - ٧٨٦ في الاونسيكلو بيدا يونيفرساليس؛ وحول البيروقراطية، راجع برغير Berger في Bureaucracy and Society in Modern Egypt, Princeton University Press, 1957؛ راجع أيضاً Moore في: «Clientelist ideology and Political change», in Gellner؛ واتربوري Waterbury مصدر سابق ص ٢٦٢، حول موقع البيروقراطية في مصر.
- Santucci (R.), art. cit., p. 772; Dekmejian (R. H.), op. cit., p. 23. (٢٥)
- Hudson (M.), «the islamic factor in Syrian and Iraqi politics», in Piscatori (J.), ed., *Islam...*, op. cit., p. 79. (٢٦)
- Ibid., p. 94; Batatu (H.), *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq*, Princeton, University Press, 1978. (٢٧)
- Khadduri (M.), *Socialist Iraq: a Study in Iraqi Politics since 1968*, Washington, Middle East Institute, 1978, P. 180 et suiv. (٢٨)
- Cf. Santucci (R.), art. cit., P. 771 et 776. (٢٩)
- Harik (I. K.), op. cit., p. 78 et suiv. (٣٠)
- Ibid., pp. 125, 179 et suiv. (٣١)
- (٣٢) ييرهن مور في كتابه «Clientelist ideology» عن القدرة الدمجية الضعيفة لممارسات الموالة والحكم الوراثي.
- Sur cette tradition, Cf. Vatikiotis (P. J.) «Tradition and political Leadership: the exemple of Algeria», in Zartman (I. W.), ed., *Man, State and Society in the Contemporary Maghreb*, Londres, Pall Mall, 1973, p. 316 et suiv. (٣٣)
- Sivan (E.), *Radical Islam-Medieval Theology and Modern State*, New Hoven, Yale University Press, 1985, P. 3. (٣٤)

(٣٥) إننا نكتب بالتفكير ليس على آثار المجتمع الصناعي فحسب بل على آثار التعبئة الاجتماعية، على الأعراف كما على الحقوق؛ كما تفكر بأهمية الظواهر الأخرى، كاتعاش السياحة على سبيل المثال.

(٣٦) راجع هوركاد Hourcade في: «Le Renouveau Islamiste et ses implications Stratégiques», Insed, Janvier 1985 P. 53 et suiv.,

هذا المؤلف الذي يبين واقع «الوضع الاقتصادي والاجتماعي» الذي أعقب الثورة، راجع أيضاً بخاش Bakhsh في: «The Reign of the Ayatollahs, New York, Basic Books, 1984, P 242... et suiv.

(٣٧) راجع جليلي Djalili في.

Religion et revolution. L'islam chiite et l'État, Paris, Economica 1981, ص ١٨ - ١٩ وحول محاولات مجالس الشورى، راجع خسرو خافار Khosrokhavar في المقالة: «Le Comité dans la révolution iranienne, le cas d'une ville Moyenne: Hamadan» Peoples mediterraneens العدد التاسع، ١٩٧٩، ص ٨٥ وما يليها؛ وحول الإلغاء التدريجي للشورى وتجريد سلطات الهيئات الذي قامت به الحكومة، راجع هوركاد، مقالة مذكورة سابقاً ص ٤٧؛ وراجع أيضاً بصري Bassri وهوركاد في المقالة «L'expérience Conseilliste», Peoples Meditterranéens العدد ٢٩، تشرين أول - كانون أول ١٩٨٤، n° 29, 1984, pp. 41 - 52.

(٣٨) Enayat (H.), «Iran: Khumayni's Concept of the Guardianship of the Jurisconsult», in Piscatori (J.), ed., Islam..., op. cit., p. 163 et suiv.

(٣٩) Bakhsh (S.), op. cit., p. 83 et suiv., et Djalili (M. R.), op. cit., p. 59.

(٤٠) Enayat (H.), art. cit., p. 173; Arjomand (S. A.), the Shadow of God and the Hidden Imam, Cambridge, Cambridge University press, 1984.

(٤١) Ibid., p. 168.

(٤٢) حول التعارض بين هذه التيارات راجع القسم الثالث من هذا الكتاب.

(٤٣) Cf. Bakhsh (S.), op. cit., p. 193 et suiv., 203 et suiv., 214-216, 231, 242-243, et Hourcade (B.), art. cit., pp. 48 et 52, sur le problème des Mosta'zafin.

(٤٤) نعود هنا إلى التحليلات المخصصة لجهاز سياسي داخل المجتمعات النامية، والتي تبرز ما يفصلها عن الجهاز السياسي الغربي، وبخاصة الأساس السياسي لهويتها وتعرها الكامل مع المسرح السياسي الرسمي؛ راجع بيندا Benda في مقالته «Non-Western intelligentsias as political elites» in Kautsky, ed political change in Underdeveloped Counhies, New York, J. Wiley, 1963, p. 235 et suiv.

(٤٥) وهو النتيجة المنطقية لممارسة الحكم الوراثي المتجدد ولأستراتيجيات الحماية، الاستراتيجيات الهشة التي أعدتها النخب القائمة على الأرض والتي كانت تخشى من انطلاق القطاع الاقتصادي، القادر حقاً على الاداء، لئلا تعرض للخطر هيمنتها التي لا ينازعها فيها أحد.

القسم الثالث

شكلاّن من أشكال المعارضة السياسية

إن التحديث لا يؤثر فقط على البنى السياسية المركزية، وعلى الحكومة وبيروقراطيتها والنظام التشريعي، بل يؤثر أيضاً على ظروف المشاركة السياسية للأفراد، وبالتالي على العمليات التي بها تُلتمس السلطة، وتُعارض وبالأحرى تُتهم بمبادرة من الفئات الاجتماعية. ولم يتردّد اريك هوبسبوم Eric Hobsbawm، الذي اهتم بعمليات المعارضة والتعبئة التي ميّزت تكوّن أوروبا الحديثة، في التمسك «بالتحديث» التدريجي للحركات الاجتماعية، التي تحوّل شيئاً فشيئاً حركات التمرد البدائية إلى حركات منظّمة، منضبطة وقادرة على الاستمرار^(١).

والحال أنه من الجدير بالملاحظة أن الوصف الذي يقدمه لنا عن التمردات الأولى التي تعاقبت من ١٧٥٠ إلى ١٨٥٠ يذكّر بحركات الإحتجاج والمعارضة التي تصنع، في الوقت الحاضر، الأحداث التي تجري في العالم الإسلامي. إننا نجد في هذه الحركات، إناساً متشابهين أو «شعباً رقيقاً» يتشكّل، كما كان قد سجّل ذلك جورج رود G. Rude أو ريشار كوبّ Richard Cobb، بالنسبة للثورة الفرنسية، يتشكّل من المأجورين وصغار المالكين، ومن «البؤساء» والمحرومين، والمتسولين أو العاطلين عن العمل^(٢): إن تعداد هؤلاء يصفع، من حيث تشابهه مع سوسيولوجيا الجماهير التي كانت تتقاطر في ١٩٧٨ و ١٩٧٩ في شوارع طهران^(٣)، أو سوسيولوجيا المتظاهرين في مدينة تونس أو في الدار البيضاء في كانون الثاني ١٩٨٤.

وقد يكون من الممكن مقارنة بنية هذه الحركات وتوجّوها: قليلة التنظيم متقلّبة، متحرّكة وراء شعارات وموضوعات قليلة الدّقة، تحتج ضد الجوع، والحدّاث، ضد الغرباء، ولرغبة في الاعتراف بها؛ تتظاهر بالتناوب غضباً وولاء تجاه الحكم. إننا قريبون جدّاً من هيجانات الجوع التي زعزعت الحكومة التونسية وهتفت في النهاية لبورقيبة، مثلها مثل حركات التمرد الأولى التي خضّت العاصمة

الإيرانية منذ صيف ١٩٧٧ والتي كانت قد انفجرت تلقائياً انطلاقاً من مشاكل السكن المتردية.

ويعتبر هوبسبوم أن هذه الظاهرة انتقالية، مثله مثل معظم الاخصائيين في تحرك الجماهير في الغرب. لقد حلّ التصنيع والبناء التدريجي لحركة عمالية محلّ هياج الحركات المنظمة، المستمرة، والقائمة على التضامن الواعي والرابطة بين المصالح والمطالب^(٤). وقد نفوس أكثر فنلاحظ أن المطامح والمطالب قد تكتسب تدريجياً قيمة البرنامج ويصبح النظام السياسي قابلاً بها وعارفاً لها وبالأحرى يتوقعها؛ وإذا كانت الحركات الاجتماعية لا تتوصل إلى الاندماج به، فهي على الأقلّ تشغل مركزاً وظيفياً: وهكذا تعقب مسرحية الهياج الشعبي تحوّل المطالب إلى مطالب عامة، لا بل إلى مطالب طقوسية.

ومن خلال هذا التطور، وبمقارنة هياج «الاولئل في التمرد» بالمطالب الممأسسة، نجد نمطين ينشآن من التصنيف الكلاسيكي الذي وضعه انطوني أوبرستشال Anthony Oberschall. فعالم الاجتماع، الذي يسعى إلى توصيف الحركات الاجتماعية بالاستناد على تنظيمها الداخلي، وبالنظر إلى روابطها القائمة مع مجمل المجتمع والنسق السياسي، يميّز أنماطاً عدّة من التعبئة: إن الشكل الحديث الذي وصفه هو بسبوم يتناسب مع النمط الثالث الذي حدّده أوبرستشال، «النمط ث»، الذي يفترض وجود شبكة كثيفة من الروابط، على غرار الاتحادات النقابية وفرقاء المصلحة، تفترض وجود امكانية ممأسسة للوصول إلى السلطة؛ والهياج الشعبي الذي شهدته أوروبا القرن التاسع عشر والذي يشهده العالم الإسلامي المعاصر يتناسب مع الانتقال بين «النمط د» و«النمط هـ»، راسماً حركة تستند إلى التضامانات الطوائفية المتذبذبة، إلى هذه الدرجة أو تلك، ومحركاً فرقاء موجودين ضمن وضعية «منقسمة»، أي فرقاء تربطهم اواصر ضعيفة مع الفاعلين الآخرين من الجماعة الاجتماعية كما مع المسرح السياسي الرسمي^(٥).

إن للتعارض صلة بالموضوع: صلة التمييز بوضوح تام بين نموذج غربي معاصر يتميز بممأسسة المطالب وادراكه المباشر للمطلب كمطلب موجّه للمركز الحاكم، وبين نموذج يهيمن اليوم في العالم الإسلامي حيث الهياج الشعبي لا

وظيفة له سوى مطالبة النظام السياسي القائم بالمساهمة في إعادة بناء مسرح سياسي آخر، خارج هذا النظام. في الواقع نجد بوناً شاسعاً يفصل بين ثقافة مواطنة وثقافة إستلاية.

غير أن خطر التأويل الخاطيء قد يكون مزدوجاً. الخطر الأول قد يرد إلى الوثوق التام بهوبسبوم الذي يوحى بصلة تطوّر بين هذين الشكّلين، وهذا ما قد يدفع إلى التسليم بانتشار الثقافة المواطنة انتشاراً شاملاً، وما قد يؤدي بخاصة إلى تحليل هذه الهيجانات تحليلاً تنموياً، وعلى اعتبارها ظاهرة قابلة للإنحلال أو للتحوّل كلما شقّ التصنيع طريقه. إنّما ينبغي أن يسلم هوبسبوم أن التطوّر حدث في الغرب على قاعدة ثقافة دولة، وهي ثقافة قديمة^(٦)، كما ينبغي أن نضيف، بشكل عام، أن التطوّر قد حدث في الغرب على قاعدة علاقته مع السياسي، وهو أمر لا نجد له مشابهاً مع ما نشهد حالياً في العالم الإسلامي. لذا ينبغي أن ندخل ثوابت أخرى من أجل ضبط نوعية عمليات التعبئة السياسية التي تنمو في هذا العالم الإسلامي.

أما الخطر الآخر فيتأتى من الإستخدام الجازم للتمييز الكلاسيكي بين «طائفة» و«مجتمع» وبخاصة من اشتقاقها المتعارض بين طائفة وفرد. فالتعبئة، في الغرب، مهما كانت مترابطة، هي أكثر فاعلية سيما وأنها تستند على تضامن الطوائف^(٧)؛ أما الحركات الإجتماعية التي تعصف في العالم الإسلامي، حتى ولو كان من المناسب التركيز على بدائلها الطوائفية المشكّلة من التضامن بين الأحياء، وهي تضامناً قائمة في الغالب على التضامن بين العائلات والقبائل والقرى والزمالك، فينبغي ألا ننسى أن ما يحركها هو الشبكات بين الأفراد، إذ التحوّلات في الولاء وتعدّد روابط الحماية هي خير معبر عنها.

في الحقيقة، إن التعارض بين المتكامل والمنقسم هو أكثر صلة: إن المطلب، في الغرب، قد تشكّل تدريجياً وفق توجه شمولي وثقافة مواطنة؛ لكن المطلب في أرض الإسلام، فيميل إلى تقوية تقسيم المدى الذي ينمو داخله. من هنا طابعه الشعبي في الحالة الأولى والمأساوي في الحالة الثانية. ومن هنا أيضاً صيغ التنظيم المتباينة المنبثقة منه. ومن خلال منطق المطلب الذي أصبح عامّاً وشعبياً، فإن

استراتيجية المطالبة تتمّ، عقلياً وفق صيغة ترابطية وتعاقدية، كجزء، بين اجزاء أخرى، من دور المواطن؛ وضمن سياق يتميّز ببرانية المسرح السياسي، تنحو استراتيجية المطالبة، هي أيضاً، عقلياً إلى تحريك الموارد الفردية والطوائفية، بهدف مواجهة المنطق المواطني بصيغة أخرى، تعتبر أكثر شرعية، هي صيغة المشاركة السياسية. علاوة على ذلك، من الواضح أن هذه الموارد الطوائفية هي أكثر قوّة كلما رافدها بالنشاط ثقافة تُعلي من شأن هذا النمط من التضامن، الذي يظهر على مستوى التنظيم العائلي أكثر مما يظهر على مستوى الجمعيات الدينية.

الفصل السابع

السياسي ومعارضته

إن التعارض بين جعل المعارضة عملية شعبية عامة وجعلها عملية مؤثرة لا يملك الوضوح الكافي، كما أنه ذو اتجاهات متعددة. وللمقارنة بين العمليتين، تتناول المعارضة صيغتين من صيغ علاقة الفرد بالسلطة السياسية القائمة؛ وتنشأ الصيغة الأولى عن عملية التطبيع التي تقوم بها الدولة، إنما قد يكون من العبث اعتبار هذه العملية ناجحة بالضرورة وبالتالي اعتبارها فقط الصيغة الوظيفية الوحيدة؛ والصيغة الثانية تنشأ عن روابط الاستبعاد المرتبطة بطبيعة المسرح السياسي، غير أنه قد يكون من العبث أيضاً اعتبار هذه الروابط مطلقة ولا يُلطفها وجود أي قناة من قنوات الاتصال بين الحكّام والمحكومين.

عملية التطبيع التي تقوم بها الدولة (الكومنة)

يتميّز التاريخ الغربي فعلياً، وخاصة في بداية القرن التاسع عشر، بأشكال من الاحتجاج الاجتماعي، قد يسهل تبيان أسسه الطوائفية والخصوصية والدينية. وتصف لنا أعمال المؤرخ موريس آغوليهون Maurice Agulhon بداية الحركات الاجتماعية في البروفنس Provence، كما يركّز على أبعاد تظل مستبعدة عن المنطق الجمعي، منطق الطلب وتعميمه شعبياً: إن إجتماعية الشعب قد انتظمت في البدء في المراكز السكنية المدنية وفي مختلف صيغ إعادة إحياء أشكال التضامن القروية المتحدّرة من العالم الريفي، أي إعادة إحيائها في المدينة. وعمليات التعبئة الأولى تلقّت بكثرة من معتقد شعبي كان يرعى صناديق النجدة المتبادلة التي أنشئت خلال سنوات ١٨٣٠^(٨). هذا المصدر المزدوج، المذهبي والديني، الذي يبدو أنه يرفد عمليات التعبئة الراهنة في العالم الإسلامي، يكشف أيضاً صعوبة فهم هذه العمليات: إن الحركة التي تنشأ منه، والمكوّنة من الولاء والرغبة بعرفان الجميل، هي حركة محافظة تمدّها بالنشاط الخشية من التغيير

الإجتماعي ومشاعر الامتثال. لكنها حركة منتجة لحياة شعبية مكثفة، قائمة على الفولكلور والكرنفالات والاحتفالات الصاخبة، أي أنها قائمة على مجموعة من ممارسات حركة اجتماعية، ممارسات تعبوية وإبلاغية^(٩).

غير أن المؤرخين يركزون على عنصر جوهري من عناصر التبدل الذي أثر تأثيراً كبيراً في الحركة الاجتماعية في الغرب. فالحركات الاجتماعية الشعبية التي نشأت في الغرب خرجت بسرعة من النصرانية، تحت تأثير عدد من العوامل، وهي العوامل التي تشكل خصوصية التاريخ الغربي^(١٠). ويأتي في مقدمة هذه العوامل التناقض المتنامي بين الدين الشعبي والدين الرسمي، كما الرفض الاستراتيجي من قبل الكنيسة ورجال الدين تحمّل تبعة الحركات الاجتماعية الناشئة، ورفض ترسيخ أسسها في تربة شرعية منافسة خارج المدى السياسي. وينبغي القبول بأن كل العوامل كانت تتلاقى للحفاظ على استراتيجية الرفض هذه: بقاء ثقافة ثنائية وممارسة ثنائية، كما بقاء التقليد الغاليكاني القديم القائم على تسامح الكنيسة تجاه النظام السياسي والإجتماعي. فالكنيسة في دعمها أو محاربتها للدولة، تحت شعار الحفاظ على استقلاليتها الخاصة أو تحت راية المبادئ الناشئة للنصرانية الاجتماعية، هذه الكنيسة لم تتصرف ابداً بالاستناد إلى شرعية منافسة لشرعية الدولة، بل كانت تلجأ إلى المبدأ التومائي القديم القائل بشرعية متكاملة تمنعها من لجم التحركات الشعبية، بغية دمجها في المدى السياسي المنافس^(١١) وهو الامر الذي يستطيع أن يقوم به الإسلام ويظلّ مع ذلك أميناً لنفسه. فمغامرة الكاثوليكية الاجتماعية مغامرة دالة بحدّ ذاتها على أكثر من صعيد. هي دالة، في المقام الأول، لظهورها المتأخر والذي لم يتح لها فرصة الاستفادة من بقايا المعتقد الشعبي المتراجع في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر. وهي دالة في المقام الثاني لتوجّدها المحافظ والأبوي عند انطلاقتها، والذي تحوّل نحو التعاون الاجتماعي أكثر مما تحوّل نحو التعبئة والتجيش. وهي دالة أخيراً لرفضها الخوض في الجدل القائم حينذاك حول شرعية الدولة، ولرفضها طرح شرعية أخرى، وبالتالي لتوجيه عملها، الذي اندمج في المجتمع المدني أكثر مما اندمج في المدى السياسي، والذي أصبح حاضراً في تحويل الاحتجاج إلى طلب أكثر من

حضوره في تحويل التطلع باتجاه إعادة بناء مسرح سياسي آخر.^(١٢)

وثبّين أعمال آغولهن Agulhon ، كما أعمال تيلي Tilly ، أن الدور المحرّك الذي تخلّت عنه الكنيسة - والأصحّ الذي رفضت القيام به - قد أمنت البرجوازية المدنية القيام به، مسرّعة بطريقة حاسمة عملية تطبيع الفرد من قبل الدولة، وكذلك مسرّعة اندماج مجموعة الحركات الاجتماعية الراضية في المدى السياسي الوحيد والمتكامل. ويشدّد كل من آغولهن، الذي أجرى دراساته على البروفنس Provence ، وتيلي، الذي أجرى دراساته على الفونده Vendé2 ، يشدّدان، بطريقة موفّقة، على الخصوصية السياسية للمدينة وعلى فضيلتها الدمجية.^(١٣) فالتقليد المدني، المتحدّر من العصر الوسيط الغربي، يُقرّ بأولوية قاعدة تقسيم العمل، كما يكرّس مطمح الإندماج في الجسم السياسي الموحد والمستقل. وهكذا يكون هذا التقليد قد صاغ سلوكاً سياسياً برجوازياً، حذت حذوه تدريجياً الحركات الشعبية.

فالمدينة القروسطية ابتكرت تطبيق الكومونة، وابتدعت الرابطة الجامعة، أي تجمع الأفراد الذين ينتمون إلى الهيئة نفسها، وإلى التعاونية نفسها، وينتسبون إلى المهنة نفسها؛ وذلك من أجل حماية حقوقهم وصهرهم لاحقاً، مع هيئات المدينة الأخرى، في مجموعة جماعية، مصوغة من تقارب الخلايا التراتبي والتي تطمح بدورها إلى المطالبة بحقّ استقلاليتها عن السيّد، كما تطمح إلى المطالبة بحقّ تشكيل مدى سياسي خاصّ بها وبحقّ ترسيخ الولاءات السياسية^(١٤).

هذا يعني أن البرجوازية المدنية استمدّت من تجربتها في الكومونة تراثاً قديماً جامعاً، كما استمدّت أكثر فكرة الاستمرارية وفكرة الانتقالية بين المصالح الاجتماعية - الإقتصادية والنظام السياسي المنظم. فالمصلحة أو موضوع الاستياء، بدلاً من أن تكون مصدر قطيعة بالنسبة للمؤسسة السياسية، كانت على العكس تعبيراً واقعياً عن عملها الوظيفي: إن المطلب، المتجذّر عميقاً في تراث الكومونة القديم، هو مطلب عادي ومندمج كلياً ضمن قواعد اللعبة السياسية.

ينبغي أن نسلّم أن هذا التراث الجامع لم يكن محض تظاهرة فردوية، كما يقال عادة وبسرّعة. فهذا التراث هو على العكس مصنوع من امتزاج إرادات فردية

وممارسات جماعية تعبّر عنها كلمة كومونة نفسها، ونموذج التعاون؛ وفي نهاية المطاف، كل فكرة قياسية عضوية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بهذا التراث.

والحال أن تيلي ومن ثم آغوليهون يطلعاننا على الدور المحدّد لهذا التراث الجامع، بصدد التجريبتين التاريخيتين المتواليتين. الأوّل من خلال ايراده مثل قال سوموروا Val Saumurois في ظل الثورة، اذ يبيّن كيف أن عملية التمدين لم تكن تتضمّن المدى الجغرافي الوحيد للمدينة، بل اتساع الممارسة الجمعية التي ولّدتها العملية على مجموعة المناطق الريفية المحيطة؛ معزّزة هكذا عملية التطبيع التدريجي لمجموع الناس، وبالتالي معزّزة تراصّ العلاقات الإجتماعية على نموذج تجمع المصالح وإنتاج المطالب^(١٥). ويصف لنا آغوليهون، من جهته، كيف تحوّلت الحركات الشعبية ذاتياً، بعد أن تخلّصت تدريجياً من النصرانية وتحرّرت من القوالب المذهبية الطائفية، تحوّلت عن طريق نسخ النموذج الجمعي البرجوازي؛ فأصبح الأشخاص العاملون في مكان واحد تجمّعات من المصالح منظّمة حسب وظيفة اعضائها أو مهنتهم، وتخلّت التجمّعات المتوافقة عن توجيهها الديني والمحافظ لتفتح على الحداثة كما على النضال الاجتماعي؛ ولقد تمّ ذلك بتأثير الحرفيين من جهة، والأعيان الجمهوريين الجدد الذين يتشكّلون بخاصة من المحامين، من جهة أخرى^(١٦). ولعدم توافر نماذج أخرى، وتحت التأثير القويّ لثقافة جمعية جامعة، رعتها البرجوازية والمؤسسة المدنية، طرأ تبدّل كبير وسريع على «پوپولينو Popolino» هوبسباوم Hobsbawm، قاده إلى التحرك حول المصالح والمطالب، وإلى الاندماج داخل مدى سياسي يؤمّن تطبيعه التدريجي في الجماعة، وإلى تشجيع تدامجه، كخيار استراتيجي، مع الجماعة التي يتوقّع منها العون. وهكذا نقع من جديد على كل مركبات شكل التعبئة الحديث الذي يبرز من خلال تحليل اوبرستشال Oberschall.

لكن العالم الإسلامي يتميّز بمفهوم مختلف كل الاختلاف وبممارسة مغايرة كلياً، عن المدينة. فالمدينة تتوافق، في الواقع، مع تقليد قديم يتطابق من جهة أخرى مع نشأة الإسلام، وهو الذي طبع بقوة الأمبراطوريات العظمى، الاموية، العباسية والعثمانية^(١٧). غير أن المدينة الإسلامية، وكما يوحي بذلك جان ليكا

Jean Leca الذي انكبّ على دراسة مشكلة المواطنة، لا يمكن مقارنتها ابداً مع الكومونة الغربية. فالمدينة الإسلامية، المرتبطة بالأمير والخاضعة لإشرافه، لم تطمح أبداً إلى تشكيل مدى سياسي خاص ومستقل، ولم تتميز إطلاقاً بسياق المؤسسة التي تشكّل هوية المدينة القروسطية في أوروبا: إن المدينة الإسلامية، التي لم تزود بنظام تشريعي أساسي والتي لم تنظّم على أسس بنيات تمثيلية أو تعاونية، هذه المدينة لم تنجز أبداً، في العالم الإسلامي، مهمة تدريب المواطنين على التجمّعات أو مهمة تقسيم العمل الذي زوّد المدينة الغربية بفضيلتها التحديثية. زد على ذلك، وللأسباب نفسها، أن المدينة الإسلامية لم تكن مطلقاً مركزاً لتشكّل برجوازية تطمح للقيام بوظيفة تمثيلية أو تتعلّم تدريجياً ممارسة السلطة السياسية، كما تتعلّم قواعد إدارة مطالبها ومصالحها المادية^(١٨).

إن المدينة تفرض نفسها، عوضاً عن ذلك، ضمن وظيفتها المزدوجة العسكرية والدينية: كونها حامية عسكرية، إنها تُعتبر موقعاً لتوطيد السلطة السياسية الوراثة؛ وكونها مركزاً دينياً، إنها مركز لغرس الإسلام القرآني، وبالتالي مركز للحفاظ على مقرّ النخب الدينية^(١٩). هذا الغياب لتراث الإستقلالية، هذا الاختلاف مقارنة مع تراث المدينة في الغرب، المدينة التي تولّد المرجعيات والذاتيات،^(٢٠) ينتزع من المدينة الإسلامية القدرة على التعبئة والتجمع، وهي قدرة كانت المدينة الأوروبية قد استمدتها من مغامرتها الإقطاعية. وهل يمكن القول إن المدينة المغربية أو الشرق - أوسطية هي في طبيعة مع محيطها الريفي أو القبلي؟ إنها على نقيض ذلك، تتألف وتنمو عن طريق إعادة تشكيل المجموعات المذهبية التقليدية داخلها، فتتمايز الأحياء، لا بل تتجابه نظراً لأصول الوافدين الجدد، الجغرافية والقروية والقبلية أو العائلية^(٢١). فالمدينة الإسلامية، بدلاً من أن تحرك إجتماعياً، كانت تنقسم، مثبتة هكذا ضمن بنيتها الخاصة الولاءات العتيقة؛ وبدلاً من تعزيز نشر الممارسات الجمعية وتشجيع تشكّل تضامانات أفقية جديدة، كانت تقدّم كل العناصر القابلة، من خلال النخب الدينية ومن خلال إعادة تشكيل العصبية في الحّي، على تثبيت عملية الاحتجاج داخل الصورة الكلاسيكية التي تميّز «بوپولينو» هوبسباوم^(٢٢). بالطبع، هذه الأشكال من التضامن لم تكن مستبعدة، بالإضافة إلى

أن الجماعات المدنية التي كانت تتشكّل لم تبقى غير معنية اجتماعياً؛ فعرفت المهمّات التجارية، والصناعية وحتى الإدارية انطلاقاً كانت عظيمة في الغالب: غير أن مجال هذه البنية الاجتماعية ذات الطابع الحديث ظلّ متواضعاً وتكشف عموماً على أنه قاصر عن بناء تضامناً افقية حقيقية. والأكثر اهمية هو أن هذا النموذج من العلاقات الاجتماعية تبيّن أنه عاجز عن بعث أشكال جديدة من التطبيع، وعن تعزيز دمج الفئات الاجتماعية في المدى السلطوي عينه. هذه الوضعية من التشرذم أبقت على خارجانية الفئات الاجتماعية بالنسبة للجماعة كما بالنسبة للمسرح السياسي الوطني.

هذا التوجّه أدّى بسرعة إلى لجم ممارسات التعبئة التي طالت، بطريقة لافتة، الأشكال المذهبية الطوائفية كما طالت الأشكال الفردوية. فالأشكال الأولى نلاحظها من خلال عمليات الحثّ على مستوى الأحياء، والروابط الأسرية والقبلية، ومن خلال دور الجمعيات الدينية التي ساهمت، في الغالب في تثبيت الفئات المذهبية وإبقائها في الأوساط المدنية، ومن خلال التقسيم التربيعي الذي كان يؤمّنه، كما في حالة إيران، رجال الدين الشيعة الذين كانوا يشكّلون، حول الجامع، والمرجة أو الملة، جماعات صغيرة من المؤمنين الذين كان يحركهم تضامن عضوي قوي؛ إنما كانوا يظلّون خارج إطار المجتمع وخارج المسرح السياسي الرسمي.

لكن هذه الخارجانية كانت تغتذي وبالطريقة نفسها من الممارسات الفردوية ذات الطابع الموالي. ولقد ظهرت حيوية هذه الممارسات للعيان، في الوسط المدني، من خلال زعماء بيروت^(٢٣) كما من خلال الفتوة أو البلطجية في القاهرة^(٢٤). فالشبكات الموالية، التي استطاعت اجتذاب الناس وتجييشهم خارج أطر البنى العائلية أو القبلية، والتي أثرت بالتالي في الأفراد، كي تعمل كوسيط بين الإدارات ورجال الأعمال التي تُبْنِي الحياة المدنية، هذه الشبكات شكّلت ولمدة طويلة، وبالتنافس مع الممارسات الطوائفية، شكلاً من التجييش تحدّى الممارسات الجمعية الجامعة واندرج كلياً ضمن الخانة الفردوية.

إن مثال التعايش بين الصيغ الفردوية والمذهبية في الوسط المدني الحديث

يشكل شاهداً على تنوع أشكال تنظيم العمل الاجتماعي، ضمن سياق غير جمعي، ويظهر خطر التواجه بين النظام الجمعي والنظام المذهبي، كما يدعو إلى ذلك نوعاً ما أوبرستشال. وإذا كان مثال التعايش يؤكد هكذا أنه من المغالاة حصر صيغ التعبئة والتحرك في العالم الإسلامي بهذا الأخير، فإنه يظهر لنا تعددية العوامل التي تساهم في الإبقاء على التشرذم الاجتماعي والسياسي، والتي تساهم في إعادة إنتاج سلوكيات الاستلاب تجاه المسرح السياسي القائم، وفي إعاقة تعميم عملية التعبير عن المطالب.

والأمور التي يمكن أن تلاحظ على مستوى المدينة يمكن بسطها على مجمل المجتمع. فعملية الكومنة التدريجية (عملية التطبيع) التي حصلت على مستوى المدينة نجدها في البناء الوطني نفسه، على صعيد كل نسق سياسي غربي؛ فلهذه العملية مميّزة أساسية وهي صياغة سلوك يتناغم مع سلوك الغير، أي دحر أو على الأقلّ تهميش أشكال التضامن العامودي ومظاهر التشرذم، وترسيم (جعله رسمياً) تقسيم العمل الاجتماعي والصيغة الجمعية واعتبارها صيغاً لتنظيم العلاقات الاجتماعية. ولقد عمل أدب ضخّم على منهجة وجهة النظر هذه، وهو الأدب الذي ربط بين البناء الوطني والتعبئة الاجتماعية والكومنة السياسية الجديدة^(٢٥). ولقد أشار بعض الأعمال الأدبية المنجزة مؤخراً أن البناء الوطني كرّس زوال النظام المتقطع غير المتواصل لمصلحة الشمولي؛ إذ المجتمع الزراعي قبل - الوطني كان يتميز بانقطاع قوي بين هوية النخب وهوية الجماهير، بين ثقافة المركز وثقافة الأطراف، بين الأدوار الاجتماعية المختلفة التي كان يقوم بها أعضاء المجتمع^(٢٦). ونجد بشكل بيّن، على هذا المستوى، تعارضاً بين فكرة الاندماج وفكرة التشرذم.

لا شك أن هذه الفرضيات لا تأخذ في الاعتبار عمليات طبعت التطور السياسي الغربي، خصوصاً وأن ابتكار الدولة كان يتماشى مع تحضير فكرة الطائفة السياسية وتحضير أرضية المدى السياسي. كما لا شك أن البناء الوطني، بتحديد مدى جامع جديد، لم يكن يعتبر صيغة من صيغ التعبئة السياسية، التي تعبّر بالتلازم عن ولاء جديد وحقّ فردي للمشاركة في القرار السياسي، وبالتالي عن شرط من

شروط جعل هذا القرار شرعياً^(٢٧). هذا الخلط في المرجعيات الفردوية والمذهبية الطوائفية، هذه الازدواجية في الأفكار، أفكار النظام والثورة، تشكّل امتداداً لتاريخ المقولة القروسية، مقولة الكومونة والجامعة: إنها تبلغ تمامها في الحركات الوطنية والقومية والقوميات التي ميّزت القرن التاسع عشر الأوروبي. ففي ترسيمها حدود الطائفة الجديدة، جعلت هذه المقولة عملية الاحتجاج أداة، وفي نهاية المطاف، جعلتها عنصراً من عناصر الاتصال بين الفاعلين الاجتماعيين.

إن تغيير الموضع في العالم الإسلامي يثير الكثير من المشكلات. فالممارسة القومية كانت تصطدم بالتأكيد مع المقاومة التي تشكّلها التضامات الطوائفية، حالها مثل حال استمرار علاقات الولاء، دون أن يكون بالإمكان اعتبار هذه أو تلك من المخلفات المحضة؛ كما كان يعوقها عدم تبسيط فكرة ارضية السياسي، وهي الفكرة العائدة إلى الثقافة الإسلامية. غير أن هذه الممارسات كانت تصطدم بخاصة بإبهام مزدوج: إبهام ممارسة قوموية متقلّبة تسعى، بلا تمييز، إلى تحريك «الشعب المسلم»، و«الشعب العربي» و«الشعب الفلسطيني» و... الأمر الذي أدّى دون ريب إلى كبح أواليات تحقيق الذاتية وتحديد الولاءات الفعلية، كما أدّى بالتالي إلى طرح المطالبة القومية في الميدان السلبي، أيّ في ميدان التعبئة ضد (ضد) الامبريالية والاستعمار وتقسيم العالم العربي (...). وبدلاً من استخدام الموضوعية القومية سنداً لكومنة جديدة، أصبحت على العكس عاملاً من عوامل اشتداد المعارضة، أسهمت في انزلاقها نحو المطالبة بمدى سياسي بديل؛ هذا من جهة. أمّا من جهة أخرى فإن الإبهام قد ازداد من جرّاء طبيعة المسرح السياسي الرسمي بالذات، الذي جعل منه طابعه المختلّ بالنسبة للأمداء الاجتماعية، موضوعاً معيّناً من موضوعات الاحتجاج القومي. لهذا السبب أحرزت حركات الاحتجاج، في فترة من الفترات، نجاحاً كبيراً، وبالتحديد في الأوساط المدنية أو في الأوساط التي تمدّنت حديثاً، كما يشهد على ذلك النجاح الذي أحرزته التحركات لصالح عبد الناصر أو لصالح القضية الفلسطينية^(٢٨).

هذه الإبهامات تلقي الضوء على مصير المطالبات القومية في العالم الإسلامي.

فلقد سعى البعض إلى تحويل المطالبات القومية من موضوع احتجاج إلى

برنامج سياسي «تحديثي»، كما حاول أن يفعل مصدق Mossadegh، وحزب البعث، وحتى عبد الناصر؛ وتدرجياً لم تعد المطالبات تحرك الناس. وسعى البعض للحفاظ عليها كمحض احتجاج، وعندها تخلّت عن كل وظيفة من وظائف الكوّمنة، كي تقتصر تدرجياً على دورها المنظم للهياج الشعبي أو المنظم للمعارضة غير الأيديولوجية.

وهكذا نجد أن هناك استمرارية بين عمل المدينة وعمل البناء الوطني، على صعيد تكوّن ولاءات جديدة، ضمن عملية تعميم الممارسات الجمعية، كما على صعيد الاندماج التدريجي للمعارضة ضمن اللعبة السياسية المأسسة. غير أن هذا الاندماج لم يرتبط قط ب «خاصية النسق»، كما سعى العلم السياسي بجهد أن يقيم هذا الارتباط، بل ارتبط ببساطة بلعبة عقلية للفاعل الذي كان يتوقّع الحصول على أكبر قدر من المكاسب المادية والاجتماعية - مراهناً على الممارسة الجمعية وعلى توطيد التضامانات الأفقية.

ولا يعني الاندماج ابداً إنتفاء الصراع الإجتماعي، بل مأسسة هذا الصراع وإدخال الممارسات التي ترتبط فيه ضمن مدى اجتماعي - سياسي ينحو إلى التوحد.

في صلب هذا الخيار لا نجد وطأة النماذج الثقافية التي تعلي شأن التمثيل والتجمّع، وأثر عملية التجمّع التي تقوم بها المدينة ومحاكاة الفاعلين الاجتماعيين المتنافسين أو المهيمنين فحسب، بل نجد أيضاً إخفاق الممارسات البديلة، كدور الكنيسة الموجّه للحركات الاجتماعية أو كتنشيط التضامانات الأسروية، واهيراً تهميش ممارسات الموالاتة^(٢٩). بالإضافة إلى أن هناك عناصر أشاعها التاريخ الغربي المعاصر من جرّاء مأسسة صيغ التمثيل، النقابي والحزبي، ومن جرّاء بناء سوق سياسي كانت لعبته تقوم على التحكم بالمطالب والمصالح المعبر عنها ليجعل منها علامات التنافس السياسي، حسب قول شامبيتر الشهير^(٣٠). ويبدو أن هذه الوظيفة الدمجية تصبح اشدّ بروزاً عندما نقارنها بمفاعيل التشرذم التي نشأت، في العالم الإسلامي، عن إنطلاقة الأحزاب الوحيدة،^(٣١) أو أحزاب أرباب العمل^(٣٢).

في الواقع، هذه الكوّمنة السياسية التي تميّز التطوّر السياسي الغربي لم تفض

إليها حدّة الصراعات الإجتماعية. فالثقافة الطبقية تحمل فضيلة الجمع، وهي الفضيلة التي تلغي، بطريقة جذرية، النزوع إلى إعادة تشكيل تضامانات عامودية، أكانت تضامانات من طبيعة مذهبية طوائفية أو موالاتية. كما أن هذه الثقافة أسهمت في تبديد هذه «الإلفة العائلية الأخلاقية» التي تحدّث عنها بانفيلد Banfield^(٣٣) والتي قادت الفاعلين إلى تفضيل بناء شبكات وصولهم إلى السلطة بأنفسهم أكثر مما حاولوا إنشاء تجمّعات خطيرة، قد يخشى أن تقاسمهم ثمرات مشاريعهم. هذا التشكّل لثقافة طبقية الذي يربطه المؤرّخون بممارسات قديمة من الكوّمنة، التي كانت توحد الفلاحين ضد السيّد، وتوحد المدن ضد الريف، هذا التشكّل يدلّ مرّة جديدة على الترابط الضعيف، ترابط الإزدواجية طائفة - فرد. فالتضامن الطبقي يرسم تفسّخ البنى الطوائفية كما يرسم إخفاق سلوك مطلبى فردوي تحديداً. بالإضافة إلى أن هذا التشكّل الثقافي نشط تشكّل مدى سياسي وطني كمرکز للصراع، ما عزّز كسر عزلة الأعمال الجماعية وطموحها في ولوج اللعبة السياسية الممأسسة.

زد على ذلك أن الطبقة والدولة عملتا في الاتجاه نفسه لتحويل عملية الاحتجاج إلى مطالب؛ ولقد أشار آغولهيون نفسه إلى أن السلطة المركزية سعت في الغالب إلى تشجيع إنطلاقة الممارسات الجمعية^(٣٤). وإذا اسقطنا المقولة فوق - اللبرالية، ينبغي أن نسلم أن لعبة الدولة كانت تقوم على تعزيز مأسسة قنوات التمثيل، وعلى تيسير تشكّل فئات لها مصالح مستقرّة، فتراقب اسس تشكّلها، وبالأحرى تشرف على تعميم الممارسات الحرفية الجديدة العاملة على إدارة المطالب^(٣٥). فالدولة الغربية، التي لم تكن تتوقّع مواجهتها، ما فتئت، حتى مع إرساء دولة - العناية، تُشرعن وجودها الخاص، وذلك عن طريق الضرورة المنظّمة لمعالجة المطالب، وعن طريق محاولة الاستجابة لها، ضمن إطار المنطق التوزيعي^(٣٦).

ثقافة الهيّجان والثقافة المواطنة.

إن طابع التشرذم للمعارضة في العالم الإسلامي لم تحافظ عليه صلابة التضامانات العامودية ذات الطبيعة الطائفية والموالاتية فحسب؛ بل يزداد ويتضخّم نتيجة التبدّلات التي تطرأ على الممارسات السياسية المقترنة بهذا الطابع وبشكل

عام نتيجة الفساد المطّرد في الروابط بين الحكّام والمحكومين. فأزمة السياسي، المؤثرة على كل المستويات، تعمّق مظاهر الاستلاب والشرذمة؛ وتحوّل تدريجياً لعبة المعارضة إلى ممارسة متكرّرة من الهيجان.

إن الانحراف في الموالاة هو، على الأرجح، مظهر الأزمة المهيمن الذي يضرب قنوات الاتصال السياسي. والتحديث الاجتماعي - الإقتصادي - وبخاصة التمدّن - ولعبة النخب السياسية يعملان في الإتجاه نفسه: التفكّك التدريجي للنخب التقليدية التي كانت في السابق توقّر الجوهر من الرعاية - غير أن طبيعة المسرح السياسي تضغط باتجاه مضاد، لعجزها عن إنتاج قنوات بديلة: من الإصلاحات الزراعية التي تتوالى، إلى الهجرة الريفية التي تقوى، يتولّد اذاً، دون انقطاع، موالاة تتشوّه ويخشى أن تفقد قسطاً من فاعليتها وشرعيتها. والدراسة التي أجرتها أمال رسّام AMAL RASSAM عن العراق تبين أن إعادة توزيع الأراضي وانتقال بعض سكان القرى إلى ضواحي المدن يشكّلان، فعلياً، أمراً جيّداً بالنسبة للنخب السياسية في بغداد، إذ يضعفان سلطة ربّ العمل، ورئيس القبيلة والافراد من سلالة النبي أو الخليفة عمر. هذا الوهن في الصلات التقليدية لم يكن له بديل حقيقي ولم يعوّض إلا بتحويل الموالاة القديمة إلى موالاة سمسار، أكثر براغماتية، وأكثر اختصاصاً للوصول إلى موقع البيروقراطية الحديثة بشكل رئيسي؛ غير أنها تفقد، بنظر المولى، شرعيتها الأبوية، القبلية أو الدينية كما تفقد قدرتها على المساهمة في دعم النظام^(٣٧).

إن تراجع شرعية ربّ العمل التقليدية ينحو، بالاضافة إلى ذلك، إلى إفساد حدود التبادل في نسق الموالاة الكلاسيكي. فمن جهة يتردّد المولى شيئاً فشيئاً في دفع الضرائب العينية، إذ يستفيد من ثمن مولاته السياسية التامة لربّ العمل. ومن جهة أخرى ينزعج ربّ العمل يوماً بعد يوم من تنامي البيروقراطية واتساعها، إذ يتبين له أن الوصول إليها صعب المنال. تجاه هذه التحدّيات، يُحكّم على ربّ العمل إمّا بالبقاء خارج البيروقراطية «الحديثة»، وحينها يلجأ كثيراً ويوماً بعد يوم إلى الفساد والإفساد، وإمّا يحكم عليه بالاندماج في المسرح السياسي نفسه، سامحاً لنفسه هكذا بأن يكون مأخوذاً بالمنطق الوراثي الجديد ومنزلقاً بالتالي نحو لعبة

الموالة التي تزداد سلطويتها أكثر فأكثر^(٣٨). ويأتي الردّ المعاكس مباشراً: إن استبدال قدامى النبلاء التقليديين بأرباب العمل القهرين، الفاعلين القليلي الشرعية على المسرح السياسي الوطني يولّد إزمات ثقة ويحوّل المطالب غير المحقّقة إلى وضع النظام السياسي برمته موضع تهديد. وعندما يرى نظام الموالة التقليدي نفسه في خطر يصبح ميّالاً إلى إسقاط الوظيفة الوسيطة القديمة معه، التي كان يقوم بها، كيفما كان، بين الفرد والامير، عاملاً على ربط العلاقات بين الحكّام والمحكومين بمخاطر نظام موالة فاسد؛ عندها فإنّ فشل قد يتفجّر مباشرة على مجمل المسرح السياسي.

هذه الممارسة الموالاتية المتجدّدة والهشّة قد تحصل أيضاً، مع بعض اختلافات، من خلال لعبة أحزاب ارباب العمل، التي برزت تدريجياً إلى العلن في تركيا. عندها تمّ استبدال الوجه التقليدي بآلة الحزب التي تطمح، عن طريق تبادل الأصوات في الانتخابات إلى تأمين الوصول المباشر لمؤيديه إلى الدولة وإلى البيروقراطية. فالحزب الديمقراطي التركي تميّز بخاصة بالقيام بهذه الوظيفة؛ التي لا يصعب ادراك تعدّدية المفاعيل التي تحدثها على تطوّر المعارضة. فحزب ارباب العمل، الذي يستمدّ فاعلية من دوره كسمسار، لا مصلحة له على الإطلاق في تطوير وتحريك برنامج محدّد أو ايدولوجية مميزة - على صورة الأحزاب الطبقيّة - اذ قد يخشى أن تسلبه قسماً من أصواته الانتخابية المحتملة. وبدلاً من قيام هذا الحزب بوظيفة الجمعية السياسية، وبدلاً من أن يشكل موقع تدريب على الممارسات الجمعية، فإنّ مصلحته هي على الضدّ تقوم على تشجيع إعادة إنتاج التضامات العامودية التي يغتذي منها^(٣٩) غير أن كونه فاعل المسرح السياسي الرسمي، فإنه ميّال، من جرّاء دوره المذكور، للمشاركة في إفراغ هذا المسرح من شرعيّته، وفي إبراز طابعه المخصوص وفي ربطه بالفشل المحتوم في حال فشل مشروعه الخاصّ: إن أزمة الثقة الدورية التي تضرب نسق الموالي التركي تتحوّل في كل مرّة إلى معارضة للنظام السياسي باكملة، مقدّمة هكذا، إلى التنظيمات غير المعلنة صراحةً على أنها سياسية، الفرصة غير المنتظرة لتحصيل المطالب التي لم تتحقّق لصالحها ولكي تجعل منها اساساً للتشكيك الكامل بالروابط السلطوية.

إننا نجد أن هذه الاستراتيجية الأخيرة تشجّعها وتنشّطها لعبة النخب القائمة على الأرض؛ هذه النخب التي يدفعها، كما رأينا الطابع الوراثي الجديد وانعدام الشرعية، للمطالبة أو للاعتراف بهويّتها المخصوصة، بطريقة تؤمّن منها وبواسطة المطالبة والاعتراف، بالحدّ الأدنى من مصادر السلطة. إن لهذه الممارسة مفعول تضخيم ظاهرات الاستلاب، بحيث تجعل هذه الممارسة من التوتر القائم بين الجمهور والنخبة ليس ظاهرة ثانوية أو صدفوية، على غرار الهجمات التي تشنّ ضد النظام البرلماني الذي تنتظم على إيقاعه الحياة السياسية الفرنسية، ولا حتى مظهراً من مظاهر التخلف، بل صراعاً مستمراً ومستديماً، يشلّ الاضطلاع بوظيفة المطالبة، ويعرّض للمصاعب عملية بقاء الرعاية السياسية ويعزّز وضع يد الفاعلين الخارجيين والدينيين على المطالب، المؤهلين للتباهي بتوجه شمولي، وبالتالي التباهي بتوجه ضد الشرعية. إن لعبة هذه التنظيمات تقوم حينذاك على إيصال هذه الفرصة إلى أوجها، مع السهر بطريقة متعالية على عدم الظهور بمظهر حزب سياسي، وعلى عدم الطموح بعزو السلطة السياسية أو بالتماس التصويت، وبتجنّب الإبتذال كقوة من قوى الرعاية السياسية. فالحديث اذا جرى على النورك Nurcu أو السليمانسي Suleymanci في تركيا^(٤٠)، أو على الإخوان المسلمين في مصر، أو عن تجمّع الحجّاتيه Hodjatiyyeh في ايران زمن الشاه أو عن الحركة التونسية الاصولية في تونس^(٤١)، أو بالأحرى عن دارول أركام في Dàrul Arkam في ماليزيا^(٤٢)، فإن الهوية المعلنة ليست على الإطلاق هوية موالية، بل هوية قادرة على جذب الناس، ساعية بالطبع وفي الدرجة الأولى إلى النقاء الديني، ومن ثمّ إلى الترقّي الثقافي والتربية والتعاقد والتضامن. كذلك هناك توجهات تغذّي معارضة النظام السياسي، اذ الإخفاق ليس إخفاق رجل، ولا إخفاق طبقة، أو إخفاق برنامج، بل إخفاق صيغة من صيغ بناء السلطة السياسية.

بالمقابل تجد السلطة نفسها في مواجهة خيار صعب؛ إمّا أن تحاول القيام هي نفسها بالخرق، وهذا يقودها عملياً إلى اتهامها بلا شرعيّتها، وإلى إحلال «الشرعية الدينية محلّ القوانين المدنيّة وإلى تقديم تنازلات لعلماء الدين مع حقّها بالاحتفاظ

- فالضرورة تقضي - بممارسات سلطوية قمعية؛ وهي الممارسات التي تؤدي حينذاك إلى استمرار المعارضة الدينية، كما حصل في باكستان. وإما أن تتصلب في استراتيجيتها السلطوية وتسرع هكذا فقدان فاعلية علاقات الموالاة التي استطاعت حتى الآن الاحتفاظ بها. ومن أجل التعويض، تلجأ حينها ليس فقط إلى تعزيز ممارساتها القمعية، بل إلى توسيع فريق السلطة وإلى بنيتها، ما قد يؤدي إلى نمو حجم البيروقراطية والفساد وازدياد «روابط الصداقة» و«التآمر»، بين النخب. هذه كانت حالة الشلل في مصر أو «حزب بازي» في إيران في عهد الشاه؛ وهي حالات تولد سلوكيات استلاب وكبت جديدة، تزيد بالمقابل ممارسة التشرذم لدى فرقاء المعارضة وتطلقها أكثر في مجمل النظام الاجتماعي - السياسي^(٤٣).

هذه الصيغة من صيغ تنظيم المشاركة السياسية تكشف عن وجود إمكانية عمل مزدوجة؛ بشكل عام وعندما لا تكون قد بلغت عتبة الأزمة، فإنها تساهم في الإبقاء على موقف من النظام الاجتماعي المحافظ، وبالأحرى على موقف من المراعاة يعبر عنه خليط من السلوك الموالي. ويظل أرباب العمل، الذين هم مصدر من مصادر بلوغ الحداثة، ما دام الأمر ممكناً - ستاراً لحماية الممارسات والقيم التقليدية، كما يمسكون بالفرد، خلافاً للنموذج الجمعي، بعيداً عن سياق عملية الجمعية التي تنجم عن الحداثة أو بالأحرى التي تنجم عن المسرح السياسي الرسمي، الذي لا يعي الفرد نفسه بأنه فاعل فيه. وبهذا الخصوص تنحو الممارسات الموالية مثلها مثل الممارسات المذهبية للمعارضة إلى إحداث فصل واضح بين فعل المطالبة وفعل الولاء للنسق السياسي.

لكن في زمن الأزمات، يصبح هذا النمط من التوازن متقلّباً وهشاً. وقد يؤول إلى عدم محاصرة الموالين لصالح التنظيمات التي تقوم لعبتها المعلنة على الابتعاد عن المسرح السياسي المدان لعدم شرعيته. والحال أن هذه التنظيمات مبنية عشوائياً وبشكل لا متساوٍ، فهي أحياناً تنظيمات سرّية واختيارية تطوّعية، وهي غالباً محصورة بشبكة صغيرة من الأوصياء الواعظين، وأحياناً أخرى متوجّهة، كعنوان رئيسي، شطر البناء المضاد للطوائف القائمة، ساعية إلى تحقيق حياة إجتماعية، بين عناصرها، متوافقة مع مبادئ الإسلام^(٤٤). وعلى الرغم من كلّ فرضية، فإن

هذه التنظيمات تنشر مسلكاً وتبسط خطاباً غريبين، بشكل كبير، عن وظائف تمفصل المصالح ودمجها، وتنحصر نشاطاتها بإدارة العمل المطلبي. من جرّاء ذلك تجد المعارضة نفسها معززة في مميزات تشرذمها ومجموعها كما في طبيعتها المنتشرة هنا وهناك وغير الخاضعة للرقابة سوى بصعوبة.

زد على ذلك، أن نظام الموالاتة - بعد بلوغه هذه الدرجة من الفساد - وفي انغلاقه على نفسه وعلى وظائفه الداخلية الوحيدة على المسرح السياسي، وفي قبوله علاقات الصداقة أو التآمر، يزيد المسافة بين الأدوار السياسية الرسمية ومجمل الأمداء (جمع مدى) الإجتماعية، مبرزاً أكثر علاقات الاستلاب السياسية. فنحن نشهد اليوم، في إيران وفي مصر، بشكل خاص، عودة إلى الأوضاع التي ميّزت، في القرن التاسع عشر، ولادة الممارسات السياسية الأولى الحداثوية: وكما في ذاك العصر، فإن هذه الممارسات لا تحرك مختلف الأطراف ضدها فحسب، بل تثيرها. مع ذلك يبدو أن هناك فارقين اثنين: إن المجابهة هذه المرة تشتدّ على المسرح السياسي الحديث من جرّاء الإحباطات المتراكمة والتي تولدت عن الآمال الخائبة من التعبئة الاجتماعية؛ ولا يمكن أن تضطلع الأريستقراطية التقليدية بهذه المهمة، إذ قد فقدت معظم سلطاتها السياسية، وخاصة من جرّاء الإصلاحات الزراعية. هذا التطور المزدوج يشكل من جهة ورقة إضافية رابحة في أيدي التنظيمات الإسلامية التي تفرض نفسها هكذا كبديل رئيسي في القيام بوظائف التعبئة واجتذاب الولاءات؛ وهو من جهة أخرى يسهم في إعادة التوازن إلى الخطاب المعارض الذي يخلط بين الإستناد إلى التراث والدعوة إلى الحداثة، كما تعبر عن ذلك وبشكل جيد حركة نورك، في تركيا، التي تنادي بضرورة التوازن العادل بين التقليدي والحديث؛ وهو التوازن الذي لا يمكن حصوله إلا إذا تمّ احترام تعاليم القرآن^(٤٥). فالطابع المركّب للتعبئة التي تنجم عن ذلك تبعد هذه التنظيمات من القيام بوظيفة برنامجية، لهذا يبقى عمل المعارضة بعيداً عن إنتاج المطالب، ويعرضها للإنزلاق أكثر باتجاه الهياج الشعبي. عندها إن دلّت هذه الامكانية الكامنة على شيء فهي تدلّ على حركة تعبئة تتميز بتشرذمها وبقصر نظرها وتوقعاتها وبآدعائها احتواء المطالب المختلفة في طبيعتها، كي تربطها

بالتشكيك الدوري بشرعية المدى السياسي.

وبعد أن يتخذ نموذج الهيجان الشعبي معالمه هكذا، يتحدد نقيضاً لنموذج المطالب، وهو النموذج المصاغ من المفاضلة بين المطالبة والاندماج داخل النسق السياسي وتوقع الإعانات من جانبه. فالتعارض هنا هو أكثر من تعارض في الممارسات، بل هو في الحقيقة تعارض بين ثقافتين، أي بين مدلولين مختلفين - وبالأحرى متناقضين - ممنوحين للسياسي، بفعل الأحداث التاريخية والتجارب المتباعدة. ويمكن أن نعتبر أن ثقافة المطالب المحددة على هذا النحو هي عنصر أساسي، من ثقافة المواطنة؛ لأن المطالب يفترض قبل كل شي الاندماج الأدنى للفاعل الذي ينتجه مع الجماعة السياسية التي ينتمي إليها: إنه يقيم صلة، كما في الكومونة البرجوازية سابقاً، بين وعي المصلحة - فردية كانت أم جماعية - ودعوة المركز لتلبية هذه المصلحة. ولأن العملية التي يتم بها المطالب في الدرجة الثانية تتطلب، على مدى تحقيقه، ممارسات من طبيعة جمعية، وهي الممارسات التي تصبح شرعية بطريقة نهائية استناداً إلى معرفة الغير وإلى تعاون مجمل الأفراد الذين يشكلون الجماعة التي يتم التوجه إليها. وأخيراً نقول، ولأسباب تعود عامة إلى التجربة وإلى السعي إلى استراتيجية أفضل، بأن المطالب يتفكك إلى سلسلة كاملة من الأفعال المتحوّلة، بشكل كافٍ إلى مؤسسات وطقوس كي تندرج ضمن قواعد النسق السياسي، وكي تضمن أداء وظائفه اليومية. فاذا لم يعتور الدولة الفساد، على المدى الطويل، من جزاء زيادة المطالب، فإنها (أي الدولة) تجد فيها تحقيق ذاتها وطريقتها في التكيف معها، كما تجد فيها تجددتها وانشغالها الرئيسي.

إن ثقافة الهيجان الشعبي تعتبر، على العكس، عن استحالة التوفيق بين النظام والمعارضة وعن استحالة جعل العمل المطلبي عنصراً مكوناً لمدى سياسي موحد. والمعارضة، التي تصبح مثالة من جزاء ذلك إلى إعادة بناء نظام سياسي شرعي في مواجهة المسرح السياسي الرسمي؛ هذه المعارضة تعيد صياغة السياسي بما يمكن أن نسميه «صيغة شعبية للعمل السياسي»^(٤٦). وهذه الصيغة الأخيرة، أليست تعبيراً ما زال مشوشاً وغير مقروء عن تجدد أشدّ عمقاً في الممارسات والنماذج تجاه تحدي الحداثة؟

الإيقاعات بين المعارضة والهيجان الشعبي: من القوة الكامنة إلى القوة الفعلية

إن الهيجان الشعبي والمطالب لا يرتبطان بالدينامية نفسها. فخصوصية الهيجان في إرجاعها إلى دورات، في ردّها إلى تعاقب حقبات متميّزة بصراعات حادّة وبسِلْم نسبي؛ بينما خصوصية المطلب تخضع لإيقاعات يبدو أن نتائجها المتعارضة هي بالضرورة أقلّ إثارة. زد على ذلك أن الخشية من القطيعة لا يمكن تقييمها ضمن الحدود نفسها: في حين يكون الحدّ أقلّ مأساوية ضمن منطق المطلب، فإنه يكون بالقوّة أكثر مأساوية ضمن منطق الهيجان، إذ خصوصية الهيجان هي في القدرة على النفاذ إلى قلبٍ كاملٍ للنظام السياسي القائم، كما يوحي بذلك مثال الثورة الإيرانية؛ وهو الأمر الذي يحصل أحياناً بأسرع ما يتوقّع المراقبون والفاعِلون^(٤٧). هذا الانتقال من القوّة الكامنة إلى القوّة الفعلية، من الهدوء إلى التوتر، من النظام إلى التحوّل، قد جرى تفسيره، من خلال دراسات حديثة عدّة، غير أن هذه التفسيرات كانت في الغالب مسحوبة على التجارب الغريبة، وهي تفسيرات تخفي، عادة وبطريقة مبالغ، الدور الوسيط للعمل السياسي، وتخفي بشكل خاصّ مفاعيل، على المدى القصير تطوّر الاستراتيجيات التي تُعدّ داخل المسارح السياسية وخارجها.

لقد كتب الكثيرون عن الدور الذي لعبه، في هذا المجال، التغيّر الاجتماعي وإيقاعاته. فالفرضية التنموية القديمة للمفاعيل المشوّمة للتحديث السريع قد استخدمت بوفرة لتفسير الصعود القويّ للمعارضة في إيران، وبشكل عام، لنقض الترابط بين تقدّم الإسلاموية والبناء المتسارع للمجتمع المدني والصناعي. فالفرضية ليست محالاً: إن الإخفاق الذي أصاب المسارح السياسية يمكن أن نتبيّه في الريف كما في المدينة، والحركات الإسلاموية تشكّلت بسرعة أكبر في المجتمعات المسلحة الأكثر تمدّناً، في مصر وفي سوريا أو في إيران. والمدينة، كما رأينا ذلك، تبرز مأساوية مفاعيل التشرذم الاجتماعي، وتقوّي التضامن الجماعي المذهبي لتحوّله إلى مصدرٍ للتعبئة؛ إنها تبقى على البطالة وحالات الحرمان، وتجعل التباينات الاجتماعية بارزة، وتولّد، وبخاصة عن طريق السياحة، سلوكات ضد الأجانب ومضادة للغربيين^(٤٨). غير أن الأطروحة بسيطة للغاية، فهي

لا تسمح باكتناه سوى سطحية الظاهرة، كما أنها توحى بشكل قاطع بأن الأزمات التي تؤثر على مجتمعات العالم الإسلامي تعود ببساطة إلى موقف متشجّع تقليدي وإلى رفض الحداثة.

إن الغموض الذي يلفّ هذا الحديث ينوجد في تفاصيل الحجج المقدّمة. فبعض المفكرين، المتأثرين بأعمال ليرنير Lerner يعتقدون بفرضية أن إنطلاقة حركات المعارضة تؤكّد أن عملية التحديث وعملية التعبئة خاطئتان: قد تصل الأزمة هكذا إلى ذروتها في حال التفاوت الحادّ بين عملية التمدين السريعة وعملية محو الأمية التي قد لا تتابع؛ الأمر الذي يدفع باتجاه المدينة أعداداً كبيرة من الناس لا تستطيع فعلياً أن تندمج فيها والتي قد تسعى، ضمن التعبئة المذهبية، إلى طريقة للتعويض عن أشكال الحرمان التي طالتها، في الحياة المدنية^(٤٩). بالمقابل نجد مفكرين آخرين يركّزون على النجاحات التي أحرزتها المعارضة الإسلامية داخل المواطنين الذين بدأوا بفكّ الحرف؛ هؤلاء المفكرون الذين يبرزون إمّا النجاحات الدالة التي أحرزتها التربية داخل صفوف سكّان طهران في السنوات الأخيرة من حكم الشاه^(٥٠)، وإمّا الدور المميّز الذي لعبته الجامعة، وخصوصاً في القاهرة، في تجنيد محاربين إسلاميين جدد^(٥١).

إن، لكل واحد من هذه التحليلات قسطه من الحقيقة: إن تأثير الملة أو الجمعيات الدينية هو واقعي سيما وأن الفرد، لجهله الكتابة، محروم من وسائل الإتصال؛ أمّا بخصوص نجاح التربية، فيمكن القول بأنه من المؤكّد أيضاً أن هذا النجاح هو مصدر توقّعات وانتظارات كما هو مصدر حرمانات تجاه الحداثة؛ كما تشهد على ذلك مسيرة طالب من القاهرة، كما رسمها جيل كيبل Gilles Kepel، مسيرة الآمال التي ولدت على مقاعد جامعة مرهقة إلى درجة إزالة الوهم من رأسه في أن يجد نفسه، بعد سنوات عدّة، سائق عربة أجرة أو عامل رصاص، ليتجنّب دور العاقل عن العمل الحامل للشهادات^(٥٢). فالتعليم العالي، ولكونه مركز تجابه مباشر مع معرفة ذات أصل غربي، ينشّط لدى الشباب البحث الدائب عن خطاب بديل يخدم، وخاصة في الدوائر العلمية، استراتيجية تجنيد التنظيمات الإسلامية^(٥٣).

غير أن التأويلين يصبحان قابلين للنقاش عندما يميل الواحد إلى استبعاد الآخر. فالمعارضة تغتذي أيضاً من تجاحات محو الأمية ومن تأخرها، كما أنه من الصحيح أن الحركات الاجتماعية عندما تتشكل تنحو لأن تصبح حركات فتوية داخلية وأن تتغذى من مجموعة الحرمانات التي يؤججها التغير الاجتماعي والتحديث الاقتصادي.

إن مثل إيران، من وجهة النظر هذه، هو مثل معبر، وليس المثل الوحيد. فلقد استفاد الصناعيون والتجار - الصغار والكبار - من الإزدهار الاقتصادي المفاجيء الذي حصل عام ١٩٦٩ وخاصة الازدهار الذي أعقب رفع سعر النفط في ١٩٧٣. هذه الظروف انعشت الآمال والتوقعات، سيما وأن لعبة القادة الطبيعية كانت تقوم على توطيد شرعيتهم، باستغلال الظروف إلى أقصى حدّ وبعلان المجيء المباشر لزمن الرخاء الذي سيستفيد منه، مباشرة، كل مواطن. لكن منطق اللعبة السياسية للورثة الجدد لم تتوقف عند هذا الحد: هذا المنطق كان يتضمن اقتطاعاً هاماً لمصلحة ميدانه الخاص، إن في تعزيز الجيش أم في تعزيز البيروقراطية، كما كان يتضمن جهداً يهدف إلى توجيه الإزدهار الاقتصادي، بشكل تسلطي، نحو قطاعات اجتماعية تعتبر أساسية في توطيد المسرح السياسي. هذا الأمر الأخير دفع حكومة الشاه إلى الارتقاء في سياسة تسعى أن تفرض بالقوة رفعاً حاداً في اجور العمّال، وأن تفرض بدء مساهمة العمّال بالأرباح، ما ساهم في خفض عائدات البرجوازية الجديدة، وفي خلق سلوك من الحرمان داخل هذه البرجوازية، وفي تسريع الأزمة الاقتصادية^(٥٤). هذه الأزمة التي اندلعت خلال العام ١٩٧٥، واشتدت من جرّاء انخفاض عائدات النفط، تفاقمت بدورها من جرّاء سياسة الحكومة: لقد حاربت الحكومة التضخم المالي بما يتوافق مع قواعد حكم الشاه، القواعد الأكثر تقليدية مع عدم مراعاة أخطار المزايدة المأسوية التي ترافق هذه القواعد (التشهير بالمذنبين ومعاقبتهم بأسم الجماعة واللجوء إلى القمع الأشد). فالصحافة في ذاك العهد تجنّدت بكاملها للتشهير، علانية وبعناوين عريضة، بأولئك الذين يبيعون بأسعار مرتفعة، يحدوها إلى ذلك الوشايات والمشاهد المرعبة التي كانت تغذيها إعلانات الوشاة التي كانت توضع على نوافذ مسبّي التضخم.

والحال أن المظالم لم تقتصر على كبار التجار، بل طالت أيضاً صغارهم؛ باختصار لقد طالت مجموع الناس الذين يتعاطون في البازار، الذين تعتمل في نفوسهم مشاعر الحرمان والخشية من القمع^(٥٥). ويبدو هذا التضافر واضحاً، سيما وأن السلطة السياسية، وللقيام بدورها الخاص، وجدت أنها مدفوعة لتقوية الآمال الخائبة ولإعطائها توجهها سياسياً بالدعوة، بواسطة خطاب ألقاه الشاه في تشرين أول ١٩٧٦، إلى التقشّف وبذل الجهود على غرار الوعود التي قطعت، قبل ثلاث سنوات، بالحدّات والجنة^(٥٦).

إن العيش في الحرمان يصبح غير محتمل عندما يكفّ الناس عن الإيمان بحظوظ تخفيفه، حسب تعابير هيرشمان Hirshman المعهودة؛ وهو يشتدّ عندما يعقب ظروفاً اقتصادية مؤاتية^(٥٧). لكن حدّة الظاهرة وصلتها السياسية يتعرّزان بقوة في سياق الحكم الوراثي المتجدّد: لأن الأمير يستثمر، بإفراط، سياسياً كل ظرف اقتصادي، أي الأمير المتلهّف لتثبيت شرعيّته والقلق للحفاظ على كامل إشرافه على السوق، مهما كلف الأمر؛ ولأن كل تدخّلاته لضبط السوق لا تؤتي ثمارها إلا باللجوء، تحديداً، إلى ادوات سياسية هي نفسها مكلفة وغير شرعيّة؛ ولأن لعبته تقوم على استغلال التوقّعات إلى أقصى حدّ، خشية اضطراره من المعاناة، مباشرة وبشدّة، من الحرمانات التي تعقب هذه التوقّعات.

هذه الصيغة من صيغ ازدياد المعارضة، وتلقّفها من قبل التيارات الإسلامية نجد كولون Coulon يتناولها بالوصف بتعابير مشابهة بصدد السنغال Sène gal: إن انهيار أسعار فستق العبيد ولّد الحرمانات نفسها وردّة الفعل نفسها للسلطة السياسية التي لجأت إلى القوّة والقهر لفرض الضرائب ولإدارة ديون المنتجين^(٥٨). ويصحّ قول الشيء نفسه عن الإختلالات الإقتصادية التي أعقبت الإنطلاقة الصناعية والمدينية التي ميّزت تركيا في عقد الستينات، والتي سبّبت أيضاً حرمانات متعدّدة، استخدمتها وسيّستها لعبة العوامل نفسها^(٥٩). ويمكن قول ذلك عن الإضطرابات والقلاقل التي عمّت مصر في ١٩٧٧، وقد سقرت نارها خيبات الأمل التي رافقت فشل سياسة الانفتاح الليبرالية، كما نشطتها سلسلة المناورات الإقتصادية الإستعراضية والقاسية التي قامت بها السلطة السياسية لأخذ المبادرة والإمساك بزمام

الأمر: ارتفاع مفاجيء في الأجور بلغ ٣٠٪، وبعد فترة قصيرة تمّ إلغاء الإعانات الممنوحة منذ أكثر من عشرين سنة للمنتوجات ذات الاستهلاك الكبير^(٦٠)... إننا ندرك أن ظاهرات من هذا النوع تهدّد على حدّ سواء البلدان النفطية، والبلدان التي لا تملك موارد، وتعود إلى طبيعة الممارسات السياسية، القائمة على الحكم الوراثي المتجدّد، أكثر مما تعود إلى قوانين الإقتصاد.

إن استراتيجيات التحديث المختلفة ترعى، كل واحدة على طريقته، هذا الصعود للمعارضة وهذا التجمّد السياسي. فآبتر Apter هو الذي كان قد أشار إلى التوتّرات الملازمة لعمليات التحديث التي تضرّ بالعالم الثالث والتي تحدّث، بشكل رئيسي، إنطلاقاً من الإرادة السياسية للنخب الموجودة في السلطة، في مواجهة أمداء إجتماعية يوكل فيها إلى الفاعلين أدوار سلبية إلى هذا الحدّ أو ذاك^(٦١). ولدينا اليوم دراسات أكثر جدّة تنير تناقض الاستراتيجيات الناجمة عنها^(٦٢). إن عملية التحديث، التي تضيف الشرعية على سلطة النخب، لم تبدأ الا ضمن حدود معيّنة، إلى الحدّ الذي لا يشير الشك برفعة الفئات الحاكمة القائمة؛ وكون التحديث الإقتصادي يحصل بمبادرة من الأمير وبطانته، فإنه يبقى من وحي سياسي أساساً؛ محافظاً هكذا على استياء الفاعلين الإقتصاديين وعلى حرمانهم وسخطهم، وهم الساعون للإستفادة منه.

تبدو هذه الظاهرة جليّة، بشكل، خاصّ في حالة إيران. ولقد بيّن أمين صيقل Amin Saikal كيف كان النمو الرأسمالي، الذي شجّعه الشاه، يقتضي، كي ينجح، لا مركزية المسؤوليات، وإعلاء شأن المشاركة، وازدياد المبادرة الفردية، أي إزالة المسرح السياسي إزالة تدريجية، وبشكل رئيسي، إزالة البيروقراطية: لقد ألفى الأمباطور الإيراني نفسه أمام معضلة لا يستطيع حلّها؛ تؤدّي به إمّا إلى كبج النمو للحفاظ على وصايته السياسية، وإمّا للتخلّي عن مصادر سلطته لإرضاء الرأسماليين من أصحاب المشاريع الجدد^(٦٣). وعندما حاول الشاه في البدء الرهان على تجاهل هذه المعضلة، جازف بزيادة حدود التناقض: إن توجّهات الخطّة الخمسية الإقتصادية الإيرانية عزّزت إتساع الوظائف الحكومية والبيروقراطية بشكل كبير عن طريق سياسة إعادة التوزيع، وتطوير التجهيزات الجماعية وتمويل عمليات

النفوذ والهيبة. وكانت النتيجة الملموسة المباشرة الإنطلاقة الهائلة للبيروقراطيات، أي اختيار أعداد كبيرة من الموظفين، جعلت حداثة عهدهم في الوظيفة الملكية سريعة العطب وهشة، إن لم نقل أكثر^(٦٤).

قد يمكن القول إن لعبة التحديث، التي قامت بناءً على مبادرة من سلطة حكم وراثية متجددة، هي إذاً عامل من عوامل المعارضة: المعارضة من جانب النخب الإقتصادية، العتيقة أو الحديثة، التي انزعجت وقلقت من التحديد السياسي حصراً لسياقات النمو الإقتصادي؛ ومن جانب البيروقراطيات، التي وجدت فيه سبباً صالحاً للمطالبة باستقلاليتها الخاصة تجاه الأمير، غير أن المعارضتين لم تسيرا بالضرورة على المستوى نفسه؛ فالأولى استطاعت أن تنمو وتتطور وحدها، وتشجع، كما حدث في السنغال، نقض «الطبيعة التكنوقراطية للدولة»؛ وهكذا تعزز تأثير الجمعيات الدينية وتأثير أوساط المرابطين، ما أسهم في إرساء المعارضة خارج السياسي^(٦٥). وفي مرحلة ثانية، نَحَتْ الظاهرتان إلى الالتقاء، كما حصل في إيران في نهاية العهد الأمبراطوري، الأمر الذي أبقى على ضبابية حركة تطالب في الآن نفسه بالتقليد والحداثة، بالليبرالية الإقتصادية والنظام الموجّه. وقبالة المسرح السياسي الذي تميّز برأسمال ضعيف من الشرعية والذي حُكِمَ بخيارات استراتيجية كانت تضيق، وقبالة فقر الدوائر التمثيلية والجمعية، استطاعت مبادرات المعارضة التي كانت تتشكل خارج المسرح السياسي الرسمي أن تستمدّ من هذا التقارب فيما بين أطرافها مصدراً ثميناً من مصادر التجيش. وكلّما كانت السلطة السياسية «تنعم» بالإصلاح، كما كانت الحالة في إيران مع «الثورة البيضاء» في ١٩٦٣، ومع سياسية التنمية الإقتصادية التي بدأت بعد عشر سنوات، كانت عملية إعادة بناء سلطة مضادة للشرعية نشط، خارج الامدء الرسمية والمجتمع السياسي، وهي سلطة يوجد فيها كل الأشخاص الذين يعتبرون أنفسهم ضحايا التغيير^(٦٦). ونستطيع أن نتخيل، ضمن هذه الظروف، أن النخب في الحكم الوراثي المتجدد تسعى إلى تفعيل حظوظ بقائها في السلطة باحترامها سياسة الجمود التام؛ كما قد ينبغي عليها أن تتمتع بالسيطرة التامة على اللعبة الإقتصادية؛ وهذا الأمر هو، ضمن سياق الارتباط أو الترابط، طوباوي كلياً. فهذه النخب، الخاضعة للعبة المصادفة

التي لا تحتويها، هي نخب مرتبطة، بشكل كبير، بالتطور وإيقاعاته.

والحال أنه ينبغي أن نلاحظ أن الليبرالية والاستبدادية يؤديان إلى النتيجة عينها وأن الخيار بين هاتين الاستراتيجيتين لا يعطي الأمير مبادرة الضغط على المعارضة ولا مبادرة ضبط الروابط بين المسرح السياسي والامداء المختلفة التي تحيط به. لقد سبق فترتي المعارضة الكبيرتين، في إيران، جهدٌ ملموس للتحرّر. فبعد تصلّب السلطة في فترة الخمسينات، شهدت بداية الستينات هيمنة لانفتاح حقيقي، تمّ دعمه بقوة من قبل دبلوماسية كندي: سياسة الانفتاح هذه أدّت إلى أحداث العام ١٩٦٣ الدامية^(٦٧). زد على ذلك أن الأعوام ١٩٧٥ - ١٩٧٦ ظلّت أعوام بناء حزب راستا خيز Rasta Khiz، الحزب الوحيد الذي كان وراء تأسيسه الشاه، كي يضمن بداية المشاركة السياسية والتي شكّلت، على الأقلّ في سنتها الأولى، ارضية مجابهة ونزاع بين التيارات والأقسام التي كانت تميّز، ولو بخجل، نوعاً من التعددية المحدودة^(٦٨). ويظهر إذًا، وكموقف مسبق، أن التراخي في القهر والقوّة، بعد حقبات طويلة استبدادية، هو الوضعية الملائمة لصعود المعارضة وإنزلاقها باتجاه الهيجان. غير أن الواقع المحاصر عن كשב هو أكثر تعقيداً: في حين حدث انفجار العام ١٩٦٣ في أوج مرحلة التحرّر، حصل انفجار العام ١٩٧٧ - ١٩٧٨ بعد سنة من التبدّل التكنيكي وفي ظروف العودة الواضحة إلى الاستبدادية. ولقد وضع الشاه حدّاً، منذ نهاية ١٩٧٦، لإنطلاقة دينامية المواجهة داخل الحزب الوحيد، وفي آب من العام ١٩٧٧، برهنت حكومة آموزغار Amuzgar عن تصلّبها مع رجال الدين بإلغاء المساعدة العامة المدفوعة لأصحاب المقامات الدينيين^(٦٩). زد على ذلك أن خليفة آموزغار، شريف امامي Charif-Emami، اندفع مجدّداً خلال صيف العام ١٩٧٨، باتجاه سياسة تساهل وتحرّر، والتي وضعت حدّاً لها، بعد مضي سنة، حكومة الجنرال أزهرى Azhari العسكرية.

أضف إلى ذلك أن كل الأمور التي كانت تحصل؛ وكأن الحركات الدينية كانت تستمدّ، من جهتها، المكاسب عينها لسياسة استبدادية كانت تعرّضها للشهادة ولسياسة ليبرالية كانت تتيح لها أن تنظم وأن تنشر تأثيرها. وتقع الفترتان الكبيرتان لنمو هذه الحركات في إيران ولتشكّلها كحركات مواجهة فاعلة، من

جهة في حقبة العلمنة الإستبدادية التي سبقت الحرب الأخيرة والتي شهدت ولادة قَم KOM كمركز من مراكز المعارضة الدينية^(٧٠)، ومن جهة أخرى بين ١٩٦٣ و١٩٧٧، عندما اختار الشاه، عن إكراه أو عن سوء تقدير للمخاطر، سياسة الإتفاق مع رجال الدين، مؤمناً لهؤلاء استقلالية قوية أتاحت لمختلف الحركات الدينية الحالية أن تتشكل وأن تجتذب أعضاء.

وبيّن المثال التركي، من جهته، أن مراحل الديمقراطية والتنافس السياسي الفعلي قد استفادت منها التنظيمات ذات التوجّهات الدينية كي تفرض نفسها تنظيماتٍ فاعلة في اللعبة السياسية وكي تقوّي تأثيرها؛ بينما يبدو أن الأمر في الجزائر أو غيرها يوحى بخلاف ذلك، كاشفاً الطريقة التي يمكن للفئات الإسلامية أن تغتذي من توجّهات النظام السلطوية الاستبدادية^(٧١). والغموض نفسه يبين في تاريخ مصر الحديث. والسياسة الليبرالية التي ابتغاها السادات منذ ١٩٧٤، فاقمت مفاعيل سياسة السلم تجاه إسرائيل، الأمر الذي شجّع ليس فقط انتعاش عمل الإخوان المسلمين، بل شجّع أيضاً وجود تنظيمات ذات توجه إسلامي وجمّعت حركات الإحتجاج اليومية وضمنت خروج عدد من الأفراد من الأمداء السياسية الرسمية؛ كما كان من نتائج هذه السياسة الهيجانات الدامية التي حدثت في كانون الثاني ١٩٧٧ والتي استهدفت بجامعة الأميركية والسيارات الأوروبية والمرباع الليلية^(٧٢). هذا الإخفاق دفع نظام السادات إلى التشنّج الإستبدادي التسلّطي، اذ قمع الاضرابات والمظاهرات، ومنع التنظيمات التي تتأسس «على الطبقة أو على الدين»، واستبعد عدداً من الأشخاص من الحياة السياسية والإدارية. غير أن الظروف المستجدة كانت مؤاتية للمواجهات الدينية، في حين ازدادت، في ١٩٨٠ و ١٩٨١، المظاهرات العنيفة، متّخذة، علانيةً، توجّها طائفيّاً أو جاعلة، في الغالب، المسلمين والأقباط يتواجهون. هذا التطوّر اذّى، في ايلول ١٩٨١، إلى توقيف عدد كبير من المسؤولين الإسلامويين، وخاصة عقب اغتيال السادات.

إن العنصر المحدّد غير موجود اذاً في «درجة الاستبدادية» ولا حتى في تعاقب مراحل «الإنفتاح» و«الانغلاق»؛ قد يبدو متموضعاً أكثر في طبيعة العلاقة السياسية

نفسها، في التوتّر المطّرد الذي يظهر بين المسرح السياسي والأمداء الإجتماعية والذي يولّد مزيداً من سوء الفهم، ومزيداً من الرفض وينتج المفاعيل عيناها، مفاعيل تشرذم المعارضة وتكتّلها، في فترات القوّة، كما في فترات البحث عن تسوية. فالنظام القائم، أكان ليبرالياً أو استبدادياً، يعيد دائماً إنتاج دينامية الحكم الوراثي المتجدّد التي تقوده إلى الإخفاق وترفع المعارضة في وجهه. فالسياسة الليبرالية الإقتصادية التي اتبعتها مصر كانت في قسمها الأكبر ضحية مقاومة البيروقراطية لها، وهي البيروقراطية التي جعلت محاولة «الثورة الإدارية مدعاة سخرية، أي المحاولة المكرّسة بشكل خاص للقضاء على القطاع العام. وكانت سياسات التدخّل الناشطة الإقتصادية التي اعتمدت في السابق قد أخفقت من جرّاء اللعبة التي قامت بها النخب البيروقراطية المهتمة بمراقبة وظيفة الإصلاح - وبالأحرى بالقضاء على هذه الوظيفة.

هذا الاختلاط للمراحل الليبرالية والاستبدادية في مرّجل الإخفاق، وتعاقب هذه المراحل وبالتالي تشابكها، تسمح كلّها بفهم موقف تراجع المعارضين الليبراليين أمام النخب الدينية، وهو الموقف الذي أصبح تدريجياً مألوفاً، بل موقف خضوع. فالموارد التي يمتلكها المعارضون الليبراليون لا تتوازي أبداً مع تلك التي تتمتع بها النخب الدينية: إن الليبراليين، المنخرطين بين الحين والحين في اللعبة السياسية الرسمية، يظهرون وكأنهم معارضون لا يمكن تصديقهم بسهولة، كما لا يمكن ادراك خطابهم وتعقيدات التكتيك. زد إلى ذلك أن الليبراليين يتقاتلون تحت شعار أن كل منطق الحكم الوراثي المتجدّد ينحو إلى عدم التوصيف، إلى عدم الشرعنة، إلى تقديم كل شيء وكأنه ببساطة غير واقعي كلياً. لأجل هذا يفقدون كل ملكة على الاختيار: إن إتباع الدينيين يبقى حظهم الوحيد في وضع معارضتهم موضع التطبيق وفي تحريك الحدّ الأدنى من الدعم لمصلحتهم. فما الذي يتوسّلونه واسطة؟ إن مثل إيران قد بينّ حديثاً قدرتهم الضعيفة في الضغط على توجّه الحركة وفي توجيهها نحو مطالب الإصلاح الإصطفائي أو، بالأحرى، نحو مشروع سياسي متوافق مع خيارهم: إن المغامرة التي قام بها مهدي بازركان Mehdi Bázargan، الذي يقارنه بخاش Bakhsh ب«سكين دون شفرة»، هي من وجهة النظر هذه

إن تطوّر المعارضة يرتبط أخيراً بطبيعة التنظيمات، بتوجّوها الاستراتيجي وبمصادر تعبئتها. والمرونة القصوى التي تبديها الحركات الدينية تلعب، على هذا المستوى، دوراً كبيراً. ويمكن للخيار الاستراتيجي الأول الذي تتخذه هذه الحركات أن يقوقعها ضمن إطار سلوك رافض للنظام السياسي القائم، الذي ترفض سمته «المُشاركة» أو ببساطة سمته الفاسقة. والتنظيمات التي تسترجع تقليد هجرة النبي والتي تستلهم هذا النموذج توجّه عملها المعارض باتجاه عدم المشاركة في الحياة العامة أكثر مما توجّهه باتجاه الهيجان أو الرفض العنيف. والقراءة بين عمل هذه التنظيمات وعمل الجماعات الصوفية التي كانت تنظّم، في العهد العباسي أوّل نمط من أنماط المعارضة ضد طموح الامبراطورية في احتكار وظيفة الهيمنة، دون أن تقلق بال أولئك الذين كانوا مكلفين بالمهمّة. ونجد هذا السلوك حالياً في عمل الجمعيات الدينية في المغرب وبخاصة في افريقيا السوداء المسلمة. وهو السلوك الذي يذكّر بالتكتيك الذي قرّره «جماعة المسلمين» في مصر، والتي نادى، حول شكري مصطفى، برفض كل تعرّض للشبهات مع الدولة، والتي تشهّر بأعمالها مع العمل على إعادة بناء جماعات حقيقية من المؤمنين، خارج المدى السياسي، ومع الدعوة لسلوكات خروج منها، على سبيل المثال رفض التوظّف (٧٤).

إن هذا النمط من الاستراتيجية يشكّل، دون أن يستهدف الاستيلاء على السلطة ولا قلب النظم القائم، تحدياً يتركز على هوية المسرح السياسي بالذات التي لا يمكن ابداً أن تطمح إلى اجبار كل مواطن مباشرة؛ وهذا النمط هو أيضاً أداة فعّالة لتربية سياسية موجّهة نحو قيم مختلفة عن القيم التي ينتجها النظام السياسي. إن خلفية حركات المعارضة في العالم الإسلامي، واستراتيجيات الخروج التي تعتمد، تعيق يومياً وظائف فرض الضرائب أو وظائف التجنيد؛ وبتغذيتها ظاهرة التشرذم، فإنها تلعب - وما زالت تلعب - دوراً حاسماً في عملية تحويل المطالب إلى مآسٍ.

وهناك أنماط أخرى من الحركات تعلن عن هويّتها الدينية وتجيّش الناس على هذه القاعدة، دون إدعاء بتوجّه سياسي. والمثل الصارخ عن هذه الأنماط هو مثل

التجمع «الحجّاتيه المهدية» الذي أنشئ في إيران والذي أعقب تنظيم عنجومان - إزد- إ بهايات Andjoman-e zed- e Bahayat (تجمع مضاد للبهائية)، الذي أسسه حجّة الاسلام محمد حليبي. وكان دوره يقوم اساساً على تبشير المؤمنين وتربيتهم لتحسينهم ضد كل زندقة، وعند الاقتضاء «لإعادة تأهيل» البهائيين المرتدين. وكان عمله اليومي يهدف إلى القاء المحاضرات، وإلى طبع الكتيّبات، وإلى إعداد صفوف أخلاقية، وإلى تجهيز مكاتب ومؤسسات إحسان وبرّ، وبالأحرى مراكز طبّية. وهناك المقدار نفسه من الأهداف غير المؤذية التي سمحت له أن يحصل رسمياً على إذن بالعمل من بوليس الشاه وان ينصب نفسه سلطة تجيش قادرة على التملّص من رقابة المؤسسات الرسمية، وأن يستفيد هكذا من حضوره الكبير داخل البلد، ومن الولاءات المتباينة وشبكة تنظيمية كثيفة وصلبة^(٧٥).

بالطبع، لم يسعّ تجمع الحجّاتيه للعب دور منفتح في التربية السياسية، كما لم يسعّ لإدارة المعارضة، وقد ذكّر دوماً بأولوية توجّهه الديني، وبرهن عن حذره اثناء هيجانات ١٩٦٣، وحدّد المسافة، في بداية الثورة، بينه وبين الخميني وبين تيار الصادقية Sadekiyyeh الذي كان مرتبطاً به مباشرة. غير أن وظيفته في رفع المطالب ظلّت محدّدة: هذا التنظيم، الذي كان المدى الوحيد من الاستقلالية المتشكّل تجاه المسرح السياسي الامبراطوري، كان احد التنظيمات القليلة التي اقترحت بديلاً؛ ولأنه كان مركزاً من مراكز توكيد الخطاب الديني بشكل حاسم، كان بالأولى فاعلاً يخشى جانبه في اظهار عدم شرعية المسرح السياسي الرسمي، عن طريق دفع المطالب التافهة غير المحقّقة إلى أن تتحوّل تشكيكاً بالنظام السياسي. ومن المناسب كذلك أن نعتبر دالة السرعة التي اتخذ بها تيار الصادقية، الأكثر علانية سياسياً، نوبته، منذ انطلاقة الحركة الثورية، مستعيداً لصالحه تعقيد تنظيمه وقوّة تأثيره. وهكذا ينشأ، حتى فوق إرادة الفاعلين، نوع من الاستمرارية بين الحركات الدينية «اللاسياسية» والحركات الدينية السياسية، وفق منطق يضبطه تطوّر الظروف التي تساهم هذه الحركة أو تلك في خلقه.

إن إيران، ضمن وجهة النظر هذه، تشكّل بالطبع حالة نادرة، وذلك عائد بشكل

خاص إلى قوة رجال الدين فيها وإلى طبيعتها التراتبية، وبالأحرى البيروقراطية. لكن هذه الازدواجية بين الكامن والظاهر التي تضبط عمليات المعارضة ليست غريبة عن بقية البلدان الإسلامية. إننا نصادف هذه الازدواجية في تركيا، إنما بطريقة محصورة جداً، حيث نجد، وكما رأينا ذلك سابقاً، الفوركو والسليمانسي يقومون بمهام شبيهة بالمهام التي يقوم بها الحجاجية في إيران، قد يكون لتهيئة أرضية من أجل استئناف العمل بطريقة أكثر سياسة. لكن قد نجد هذه الازدواجية، مع بعض متغيرات، لدى بعض التنظيمات الإسلامية في مصر المعاصرة. فبعد تصنيف المسلمين رسمياً يتبين أن الجماعة الإسلامية تشتهر، كما الحجاجية في إيران، بالحرص الذي سعت من خلاله إلى تنصيب نفسها مؤدية خدمات متعددة، ومكاناً للتربية والحياة الاجتماعية؛ الأمر الذي أتاح لها بلوغ العدد الضخم من الطلاب، مستفيدة، في الفترة الأولى، من تساهل البوليس. غير أن الفارق بينها وبين التجمع الإيراني يعود إلى كون الجماعة الإسلامية شاءت تجاوز ذاتها وعملت على ذلك، عن طريق سعيها خصوصاً لنشر تأثيرها خارج حرم الجامعات، وعن طريق فرض نفسها كفاعل سياسي محتمل.^(٧٦) ولقد بيّنت الأحداث أن هذا التبدل يمكن أن يصبح مريحاً عن طريق لعبة تنظيمات أخرى أكثر ثورية في الظاهر، والتي قدّم البعض منها، أمثال الجهاد، رجالاً فاعلين في مجال التآمر والذي أدى إلى اغتيال السادات^(٧٧).

نستطيع أن نتساءل حول وضعية الإرهاب ضمن هذه المجموعة المتصلة وأن نتفكر ما إذا كانت هذه الوضعية مركزية سيما وأن الفاعلين الذين يوجهون المعارضة تنقصهم القدرة على تأطير الجماهير والتي استطاع رجال الدين الإيرانيين أن ييسروها. ويخشى أن تعوّض هذه الثغرة إما عن طريقة باطنية التجمّعات التي أثّرت، وإما بالدور التكتيكي للفعل العنفي. وينبغي أن تقدّم هذه الفرضية مع الحيطه والحذر، خصوصاً وأن تاريخ إيران الحديث حافل بمحاولات الاغتيالات، الفاشلة والناجحة، والتي تضطلع بها، معظم الأحيان، فئات تستلهم الدين. ويبقى أن نقول بأن المثال الإيراني يتميّز عن بقية البلدان المسلمة بقدرته على احتواء الإرهاب ودمج الهيجانات الشعبية ضمن سياق الإستيلاء على السلطة والتي ما

زالت، حتى اليوم، العملية الوحيدة. وبما أن هذا المثل لم يقم له مثيل في أي بلد آخر، فإن العمل الإرهابي والهيجان سيحافظان على الوضعية المبهمة، وضعية فعل يبدو أنه أدواتي، غير أنه في الواقع يحمل غائيته الخاصة به.

لاشك أن هذا اللبس، وبعيداً من الخشية التي توحىها الثورة الإيرانية، والمخاطر التي تتجشّمها النخب شخصياً، لا تطمئن هذه الأخيرة، وتدفعها إلى موقف جمود يقودها إلى إعلان عدم وجود بديل حقيقي، على غرار الخطاب الذي عبّر عنه الشاه وحاشيته قبل عزلهم. فالمفارقة تتطلب إذاً أن تحرص مهمة المعارضة، بقدر ما تتطوّر، على الحياة السياسية؛ هذه الحياة التي تقوم على دياكتيك النظام والهيجان، وتبقي على ثقافة السياسة التي تضع وجهاً لوجه ويوماً بعد يوم، عزلة المسرح السياسي الرسمي وعملية إعادة بناء المفاهيم والممارسات السياسية الشعبية، خارج الأمداء المؤسساتية.

الهوامش

- (١) Hobsbawm (E.), les Primitifs de la révolte, Paris, Fayard, 1966, p. 17 et suiv.
- (٢) Ibid., p. 127 et suiv.; Rude (G.), The Crowd in the French Revolution, Oxford, Clarendon Press, 1959; Cobb (R.), La protestation populaire en France (1789-1820), Paris, Calmann-Levy, 1975.
- (٣) يشدد هوركاد Hourcade على الحضور الفاعل «لشبيبة المدن المتعلمين» في هذه المظاهرات، مقالة مذكورة سابقاً ص ٣٤. إن الطابع التركيبي والمتداخل طبقاً لهذه الحركات هو الطابع الدالّ والتنوعي:
- (٤) Hobsbawm (E.), op. cit., P. 142.
- (٥) Oberschall (A.), Social Conflict and Social Movements, Englewood cliffs, Prentice Hall, 1973, P. 120 et suiv.
- (٦) Hobsbawm (E.), op. cit., P. 17.
- (٧) كما يوحي بذلك اوبرستشال بالذات في نقده لنظريات مجتمع الجماهير، مركزاً على الدور التعبوي للفتات الوسيطة؛ راجع مصدر سابق، ص ١٠٣ وما يليها.
- (٨) Agulhon (M.), La République au village, Paris, Plon, 1970, P. 149 et suiv.
- (٩) Ibid., P. 246 et suiv.
- (١٠) Ibid., P. 168 et suiv.
- (١١) Cf. supra, chap. I.
- (١٢) Cf. notamment Isambert (F. A.), Christianisme et classe ouvrière, Paris, 1960.
- (١٣) Agulhon (M.), op. cit., P. 134 et suiv., 206 et suiv.; Tilly (C.), La Vendée, Paris, Fayard, 1970, notamment chap. XII.
- (١٤) Lagarde (G. de), op. cit., p. 118 et suiv.; Cf. aussi Leca (J.), «Individualisme et citoyenneté», in Birnbaum (P.), Leca (J.), op. cit., chap. VII.
- (١٥) Tilly (C.), op. cit., p. 27 et suiv.
- (١٦) Agulhon (M.), op. cit., PP. 245, 286 et suiv.
- (١٧) Lapidus (I. M.), Muslim Cities in the Later Middle Ages, Cambridge, Harvard University Press, 1967; Hourani (A.), Stern (S. M.), The Islamic City, University of Pennsylvania Press, 1970.
- (١٨)
- Leca (J.), art. cit. p. 169 et suiv., et Lapidus (I. M.), op. cit., PP. 187-190.
- (١٩) Gellner (E.). «The distinctiveness...», art. cit., p. 171.
- (٢٠) Lapidus (I. M.). op. cit., p. 1 et 185.
- (٢١) Cf. Seurat (M.), art. cit., p. 56 et suiv.
- (٢٢)

- Johnson (M.), «Political bosses and their gangs: Zu'ama and qabadayat in the sunni muslim (٢٣)bid. quarters of Beirut», in Gellner (E.), Waterbury (J.), ed., op. cit., p. 207 et suiv.
- El - Messiri (S.), part. cit. p.249 et Suiv; Eisenstadt (S.), Roniger (L.), Patrons, Clients and (٢٤) Friends, Cambridge, University Press, 1984 p. 89 et suiv.
- Deutsch (K.), Nationalism and Social Communication, New York, Chapman and Hall, 1953; (٢٥)
- Bendix (R.), Nation-building and Citizenship, New York, J. Wiley, 1964.
- Gellner (E.), Nations and Nationalism, Londres, Blackwell, 1983, P. 8 et suiv. (٢٦)
- (٢٧) راجع حول هذه المسألة، مساهمة سوسيولوجيا التحديث، وهي المساهمة المفيدة هنا على الأقل لوصف التطور السياسي الغربي: سميت (أ، د)
- Theories Nationalism, Londres, Duckworth, 1971 P. 21 et suiv., 41 et suiv.
- Quandt (W. B.) et al., The Politic of Palestinien Nationalism. Berkeley, University of California (٢٨) Press, 1973.
- (٢٩) حتى ولو كانت هذه لا تلاشي، فانها لا تعطي ربّ العمل سلطة قادرة على التنافس مع سلطة الدولة.
- Schumpeter (J.), Capitalisme, Socialisme et démocratie, Paris, Payot, 1974, P. 366 et suiv. (٣٠)
- لقد يّين هانتغتون Huntington وهم الطابع الدمجي للحزب الواحد، راجع هانتغتون في: (٣١)
- «Social and Institutional Dynamics of One-Party systems» in Huntington, (S.) Moore, (C.), Authoritative Politics in Modern Society, New York, Basic Books, 1970, P.P 3-47
- Sayari (S.), «Political patronage in Turkey», in Gellner (E.), Waterbury (J.), ed., op. cit., p. 108 (٣٢) et suiv.; Ozbudun (E.), «Turkey: the politics of political clientelism», in Eisenstadt (S.), Lemarchand (R.), ed., Political Clientelism, Patronage and Development, Beverley Hills, Sage Publications, 1981, P. 254 et suiv.
- Banfield (E.), The Moral Basis of Backward Society, Glencoe, Free Press, 1958. (٣٣)
- Agulhon (M.), op. cit., p. 129 et suiv. (٣٤)
- Cf notamment Schmitter (P.), «Still the century of corporatism?», in Schmitter (P.), Lembruch (٣٥) (G.), ed., Trends Toward Corporatist Intermediation, Beverley Hills, Sage Publications, 1979; Jessop (B.), «corporatism, parliamentarism and social democracy», ibid.
- Cf., par exemple, Crozier (M.), Huntington (S.), Watanuki (J.), The Crisis of Democracy, New (٣٦) York University Press. 1975; Rose (R.), Can Government go to Bankrupt?, New York, Basic Books, 1978. Pour une critique, cf. Leca (J.), Papini (R.), ed., Les démocraties sont-elles gouvernables, Paris, Economica, 1985.
- Rassam (A.), «Al Taba'iyya: power, patronage and marginal groups in northern Iraq», in (٣٧) Gellner (E.), Waterbury (J.), ed., op. cit., p. 159 et suiv.
- Lemarchand (R.), «Comparative political clientelism», in Eisenstadt (S.), Lemarchand (R.), ed. (٣٨) op. cit., p. 17 et suiv.
- Sayari (S.), art. cit., p. 108. (٣٩)

- Cf. notamment Agaogullari (M. A.), *L'Islam dans la vie politique turque*, Ankara, Publications (٤٠) de la faculté des sciences politiques, 1982, p. 185 et suiv.
- Cf. Hermassi (E.), «La société tunisienne au miroir islamiste», *Maghreb-Machrek*, n° 103, 1984, (٤١) pp. 39-56, sur les hadjatiyyeh, voir infra, note 74.
- Cf. Barraclough (S.), «Managing the challenges of islamic revival in Malaysia», *Asian Survey*, (٤٢) août 1983.
- Moore (C. H.), «Clientelist ideology and political change: fictitious networks in Egypt and (٤٣) Tunisia», in Gellner (E.), Waterbury (J.), ed., op. cit., p. 271 et suiv.
- Cf. Asaf (H.), *Islamic Movements in Egypt, Pakistan and Iran. An Annotated Bibliography*, (٤٤) Londres, Mansell Pub., 1983; sur la diversité des organisations, cf. Badie (B.), Santucci (R.), «Essai d'analyse de la contestation fondamentaliste et marxiste dans plusieurs pays islamiques», in Badie (B.), Coulon (C.), Cubertafond (B.), Dumont (P.), Santucci (R.), *Contestations en pays islamiques*, Paris, pub. du CHEAM, 1984, p. 20 et suiv.
- Dumont (P.), «Turquie», in Badie (B.), Coulon (C.) et al., *Contestations...*, p. 108. (٤٥)
- Cf notamment le numéro spécial de la *Revue Française de science politique*, «Le passage au (٤٦) politique» (Sous la direction de J. F. Bayart), juin 1985.
- Cf. Zonis (M.), «A theory of revolution from accounts of revolution», *World Politics*, XXXV, (٤٧) 4, juillet 1983, p. 602.
- (٤٨) كما تدلّ على ذلك الهيجانات الشعبية الحديثة في مصر، والتي تستهدف عادة الفنادق وعلب الليل.
- Lerner (D.), op. cit., P. 65 et suiv. (٤٩)
- Hourcade (B.), art. cit., p. 34 et suiv. (٥٠)
- Kepel (G.). «Les Oulémas, L'intelligentsia et les islamistes en Égypte. Système social, ordre (٥١) transcendantal et ordre traduit», *Revue française de science politique*, juin 1985, p. 441.
- Kepel (G.), *le Prophète et Pharaon*, Paris, La Découverte, 1984, P. 132. (٥٢)
- (٥٣) إن العودة إلى التقليد يمكن أن تكون وسيلة بالنسبة للطبقات الجديدة المتوسطة للتعبير عن هويتها، وفق ما تمّ درسه من ممارسة بصدد الهند؛ راجع سرينافاس
- Srinavas (M.N.) *A note on Sanskritization and Westernization*, in Benedix, Lipset (S. M.), ed., *Class, Status and Power*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1953 P. 552 et suiv.
- Graham (R.), *Iran: the Illusion of Power*, Londres, Croom Helm, 1978, P. 89-94. (٥٤)
- Zonis (M.), art. cit., p. 596. (٥٥)
- Graham (R.), op. cit., p. 102 et suiv. (٥٦)
- Hirschman (A.), «The changing tolerance for income inequality in the course of economic (٥٧) development», *Quarterly Journal of Economics*, n° 87, 1973, p. 544 et suiv.
- Coulon (C.), «Sénégal», in Badie (B.), Coulon (C.), et al., *Contestations...*, op. cit., P. 65. (٥٨)
- Dumont (P.), art. cit., p. 92. (٥٩)

- Santucci (R.), art. cit., P. 784. (٦٠)
- Apter (D.), *Choice and the Politics of Allocation*, New Haven, Yale University Press, 1971, (٦١)
notamment p. 42 et suiv.
- Cf Eisenstadt (S.), *Traditional Patrimonialism...*, op. cit. (٦٢)
- Saikal (A.), *The Rise and Fall...*, op. cit., p. 202 et suiv. (٦٣)
- Nasri (F.), «Iranian Studies and the Iranian Revolution», *World Politics*, XXXV, 4, juillet 1983, (٦٤)
p. 623.
- Coulon (C.), art. cit., p. 66; cf, aussi Coulon (C.), *les Musulmans et le pouvoir en Afrique noire*, (٦٥)
Paris, Karthala, 1983, Chap. II.
- Cf. Zonis (M.), op. cit., p. 600. (٦٦)
- Nasri (F.), art. cit., p. 618. (٦٧)
- Leeden (M.), Lewis (W.), *Debate: the American Failure in Iran*, New York, A. Knopf, 1981. (٦٨)
PP. 28-29.
- Hourcade (B.), art. cit., p. 40. (٦٩)
- Richard (Y.), «L'Intégrisme islamique en Iran», *Social Compass*, vol. XXII, 1985, 4, p. 421 et (٧٠)
suiv.
- Dumont (P.), art., cit., P. 92, à propos de la Turquie; sur l'Algérie, cf. notamment *Annuaire de* (٧١)
l'Afrique du nord, 1979, n° XVIII, 1983, n° XXII; Sur la Syrie, Cf. Sivan (E.), op. cit., p. 44 et
suiv.
- Borthwick (B. M.), op. cit., p. 173. (٧٢)
- Bakhash (S.), op. cit., ch. 3. (٧٣)
- Kepel (G.), *Le prophète...* op. cit., chap. III, notamment pp. 84-85. (٧٤)
- (٧٥) حول الحركات الحجاجية والصادقية راجع
- Vali (A.), Zubaida (S.) «Factionalism and Political Discourse in the Islamic Republic of Iran: the
Case of the Hodjatiyyeh society», *Economy and society*, 14 (2), mai 1985, pp. 139-173; Cf aussi
Verlew (C.), «L'Association Mahdaiyyeh Hodjatiyyeh», in *Contestation en pays islamique*, vol. 2,
publication du Cheam, Paris, 1987.
- Kepel (G.), op. cit., p. 144 et suiv. (٧٦)
- Ibid., p. 183 et suiv. (٧٧)

الفصل الثامن

المعارضة وإعادة البناء السياسي

في العالم الإسلامي

إن الأمير وحاشيته لا يستطيعون تحديد مجرى الحياة السياسية، حتى ضمن الانساق الاستبدادية بإطلاق. أضف إلى هذا أن إمكانات تجديد العمل السياسي، تجاه تعثرات النموذج الوراثي المتجدّد ومآزقه والتحوّلات التي تطرأ على الموالاة، تصبح دون شك أكبر عندما تنطلق من الطرف: إن الكلمة الأخيرة بخصوص التحديث السياسي أو، بشكل أكثر دقّة، الفرصة الأخيرة في رؤيته يتحقّق بطريقة مستجدّة خارج النموذج الغربي، هذه الكلمة تنتمي، على الأرجح، إلى حركات المعارضة والطوباويات التي تحملها هذه الحركات؛ فالتحديث السياسي يرتبط إذاً بتوجّه هذه الحركات الاستراتيجية والأيدولوجي وبقدرتها على تجديد اللعبة السياسية اليومية.

تجديد الحياة السياسية

إذا كانت المعارضة، في العالم الإسلامي، تتخذ التوجّه الديني الذي قدّمنا وصفاً عنه، فإنه قد يكون من قبيل السذاجة تقليصها إلى هذا المظهر الوحيد وإنكار حقيقة أبعادها ذات الطبيعة الدنيوية. إن أصالة النموذج يعود، على العكس، إلى التفاعل المستحدث بين مصدري الحركة هذين، وإلى التأثير الكبير الذي تمارسه هذه المعارضة على صيغ الشرعيّة كما على تنظيم طبقة المثقّفين.

إن المعارضة المدنية ليست جديدة في العالم الإسلامي. إنها تمثّل خاصيّة كونها ملتصقة التصاقاً وثيقاً بمغامرة التحديث. لقد كانت المعارضة في البدء دخيلة على الطبقة الحاكمة وموجّهة ضد النظام التقليدي، إذ تشكّلت مع حركة الإصلاح في القرن التاسع عشر: لقد كانت حاضرة كحالات فردية لدى الطهطاوي الذي كان يطالب باستيراد المؤسسات الغربية والممارسات الغربية. لقد

تبينت في الأساس نظراً لعاملين خارجيين: ضد الأمير الذي يُعاب عليه استبداده وجوره وكان يواجه بالصيغ الديمقراطية التي أعدت خارج الإسلام؛ وضد الغرب الذي كان يتهم بالممارسات الامبريالية التي تعرّض للسوء إمكانيات التحديث، والذي كان يعارض باللجوء إلى مقولات تستعار منه. فهذه الاتجاهات تفسّر النجاح الذي عرفته، بعد انحسار الإستعمار، الحركات المتأثرة بالفكر الاشتراكي والقومي، كما تفسّر الرابط غير المعقّد الذي كانت تبقيه هذه الحركات مع موضوعة التحديث. ونجد، مع البعث والناصرية والبورقبيية، التداخل نفسه في المطالبات القومية التي تندرج ضمن اطار الوحدة العربية والجامعة العربية، والتراكيب نفسها في الموضوعات: ضد الامبريالية، وضد الاستبداد، وضد الاقطاع.

لكن مفارقة هذه المعارضة تكمن في طبيعتها غير المستقرّة إطلاقاً. ففي عقد الخمسينات، لم تكن تقدّم سوى خدمات جلّى: بعد انطلاق عملية التحديث، كانت تمتدح التحدي الذي تتواجه فيه النخب الجديدة والنخب القديمة، كانت تشكّل الوعي الجماعي بالنسبة للجيش والبيروقراط الجدد، وباختصار، كانت تشكّل الوعي الجماعي بالنسبة لكل الأشخاص الذين يودّون فرض أنفسهم كفاعلين جدد في الحياة السياسية؛ أضف إلى ذلك أنها كانت تشكّل ضمن سياق التشكيك من الامبريالية، عامل توحيد للفئات التي كانت تعتبر اللعبة السياسية لعبة منافسة؛ إنها كانت تشكّل، إذا أفرط المرء في المغالاة، صيغة حكومية، إذ كانت تسمح للأمير الجديد أن يُرسى سياسته على معارضة القوى الأجنبية التي كانت تتهم بتهديد التحديث أو بإعايقته^(١).

لقد كانت الوصفة المستخدمة جيّدة، غير أنها استهلكت بسرعة. فالحركات التي كانت تستلهم هذه الوصفة، فقدت فاعليتها وصدقيتها عند وصولها إلى السلطة إذ لا يمكن ممارسة الحكم لمدة طويلة باستخدام سلاح المعارضة، لذا وُجّه هذا السلاح نحو الخارج؛ ولا يمكن أبداً أن تفي بكل الوعود التي قطعها حركة كانت تودّ أن تكون تواقفيه، وبالأحرى دامجة للطبقات: لا تستطيع الناصرية ولا يستطيع البعث أن يستخدم بعد بلوغ السلطة، كل المقولات الاجتماعية التي كانا يمتدحانها عندما كانا في المعارضة. قد كان ينبغي على الأقل أن تكون فكرة

الأمة فكرة موحدة ومعبّئة إلى أقصى حد؛ غير أن الأمر لم يكن كذلك فعلياً. أضف إلى ذلك أن الحساب الذي كان ينبغي دفعه كان كبيراً: لأن هذه الحركات «المدنية» شاءت أن تكون دامجة للفئات الاجتماعية، لذا فهي قد قضت حين بلوغها السلطة وتمكّنها منها، على قدرة تجييش مختلف فئات الناس حول الموضوعات «العلمانية»؛ إن هذه الحركات استهلكت بفترة جد قصيرة، مجموع الاحتياطات التي كانت تقنية المعارضة الغربية قد اكتشفتها تدريجياً في مجرى تطوّرها: الشعارات الليبرالية والقومية والشعبية والاشتراكية. والبرهان الأفضل على ذلك هو أن حركات من هذا النمط لم تتوصّل إلى الاستمرار في السلطة إلا بفضل شخصية القائد الكاريسمية، أي بالتخلّي علانية وجهاراً عن شعاراتها الخاصّة بها^(٢).

إن المعارضة ذات التوجّه المدني، لا تجد إذاً إلا عدداً محدوداً من المواقع كي تمارس عملها: في الانساق الإستبدادية التقليدية، تحاصرها لعبة الأمير الذي يلجأ يوماً بعد يوم إلى الشرعيّة الدينية؛ وفي الانساق ذات التوجّه العلماني، تعاني من انضمامها إلى السلطة الحاكمة ولا تبقى إذاً ضمن أشكال متطرّفة - وبالحقيقة تتخذ شكل شلل، أي أشكال الحركات التي تنتسب إلى الأميّة الثالثة أو ذات التوجّه الماوي أو التروتسكي أو الكاستروي. غير أن أساس قوى هذه الحركات ما يزال موجوداً في النسق السياسي التركيحيث إمكانية التطوّر - المحدودة والثانوية - بالنسبة للأحزاب والأنصار أتاحت الفرصة أمام الحركات المدنية للعب دور في الحياة السياسية دون التنازل كلياً عن دورها المعارض. هكذا يمكننا أن نفسر النتائج الهزيلة التي أحرزتها الحركات الدينية في الانتخابات التركية وهامشيتها النسبية - والاستثنائية - في اللعبة السياسية^(٣).

لقد تمّ في البدء إذاً دمج الديني في العمل الرفض والمعارض على قاعدة الحركات المدنية، وهذا ما يعزّز بقوة مفعوله المجدّد. وكما يشير إلى ذلك وبصدق ماكسيم رودنسون Maxime Rodinson، فقد اكتسب هذا الدمج، على الأقلّ جزئياً، معنى عادياً: إن كل حركة دينية قادرة أن تستفيد من أوضاع «اليأس الايديولوجي المعمّم»، ومن الفراغ الذي يمثله إخفاق النماذج القائمة ومن غياب

الصيغ البديلة. ومن اللافت للنظر، كما يلاحظ، أن تبقى الحركات، التي تمثل لها فكرة الأمة هدفاً ملموساً - الفلسطينيون والأكراد - خارج إطار هذه العملية الضخمة من التحوّل الديني نحو المعارضة^(٤). زد إلى ذلك أنه بالامكان الإشارة إلى أن اضمحلال كاريسمية عبدالناصر الذي أعقب هزيمة ١٩٦٧ قد شكّل نقطة إنطلاق نهضة الجمعيات الدينية والحركات ذات التوجّه الديني^(٥). وفي الأعوام التي تلت، أمكن قياس الأمر الذي استفادت منه الحركات الإسلامية المصرية من هذا الفراغ الايديولوجي بالنجاح الذي أحرزته، خلال انتخابات ١٩٧٨ الجامعية: تمّ انتخاب ٦٠ طبيباً ومهندساً إسلامياً من أصل ٦٠، و ٤٢ صيدلياً من أصل ٤٨ و ٤٤ رجل قانون من أصل ٤٨^(٦).

هذا التحوّل يبدو كبيراً في إيران بعد هيجانات العام ١٩٦٣ التي وُجّهت ضد «الثورة البيضاء» التي قام بها الشاه: لقد اقتفت حركة مصدّق المعارضة والحركة الشيوعية المعارضة آثار الحركات الدينية في معارضتها، وهي الحركات التي ما فتئت تزدهر منذ ١٩٦٠. في الحين الذي استمرّ فيه «السافاك» في بذل جهوده باتجاه المعارضة العلمانية، أصبحت طهران، منذ ١٩٦٤، محاصرة بثلاث مئة فصيلة من فصائل التجمّع الوحدوي الإسلامي الذي كان يقود بنشاط أعمال المعارضة، كالتظاهرة التي حصلت مثلاً في كانون أول ١٩٦٤ أمام جامع عزيز الله. ولقد أصبح القادة الدينيون، القليلو الاهتمام والذين يشغلون أحياناً مناصب رسمية، أصبحوا تدريجياً وبطريقة خفية، المنظّمين الرئيسيين للمعارضة^(٧).

ويمكن أن نلاحظ المسلك نفسه في مجتمعات كانت تبدو وحتى اليوم مهتأة لحركات مدنية، كسوريا والعراق، حيث التعددية الثقافية والضعف النسبي للجهاز الديني، والتأثير القديم لنخبة غنيّة ومتغرّبة، كانت كلها تحتوي الحركات الإسلامية، وبخاصة حركة الإخوان المسلمين، وتحاصرها ضمن دور حذر وكتوم^(٨) غير أن استلام حزب البعث للسلطة أدّى تدريجياً إلى ردّة، كان من مظاهرها الأكثر استعراضاً الهيجانات التي انفجرت في كل أنحاء سوريا، في ربيع العام ١٩٦٧ لمعارضة موضوع «الإنسان العربي الجديد»^(٩) العلمانية، ثم ما حصل في العام ١٩٧٣. ضمن مجرى هذا السياق انبعثت حركة إسلاموية راديكالية،

تحدّرت من حركة الإخوان المسلمين، وخصوصاً التنظيم العسكري الطليعة المقاتلة، التي أوكلت قيادتها على التوالي لمروان حديد Marwan Hadid، وعدنان عوكله Adnan Ukla وعدنان سعد الدين Adnan Sad Al-Din. ولقد تطوّر نقد الدولة والقومية العربية، على يد المفكر الإسلامي سعيد حوّا Said Hawwa، تلميذ سيّد قطب Sayyid Kutb، إذ دعا إلى الثورة الإسلامية وإلى إنشاء الدولة الإسلامية^(١٠).

زد على ذلك أنه من المناسب تسجيل تبدّل مركز ثقل المعارضة، في العراق، مع ظهور حزب الدعوة Dawa ذي التوجّه الشيعي، في نهاية الستينات، والذي تشكّل في ظلّ جامع النجف. بعد قمع هذا الحزب، وجعله مخالفاً للقانون في ١٩٨٠ بعد تنفيذ حكم الإعدام في أحد قادته الإمام محمّد باقر الصدر، أعاد تنظيم صفوفه من جديد، وقد استلهم محاولة إنقلاب في البحرين، واستفاد من ضعف نظام بغداد العلماني وإخفاقاته؛ في حين كانت تتشكّل بالموازاة حركات ذات أساس ديني، مثل «تنظيم العمل الإسلامي»، «المجاهدين» أو «جماعة العلماء»^(١١).

والحال أن هذه الإنزلاقات المختلفة لا تردّ إلى تعاقب بسيط من الأحداث بل إلى تفاعل قويّ لم يُحسن في الغالب تقديره. فحركات المعارضة ذات التوجّه المدني، المتراجعة، إنما دون أن تزول، رأت هامش تحرّكاتها يضيق وانحصرت ضمن استراتيجية تابعة، أو على الأقلّ، انحصرت ضمن استراتيجية تحالف مع الحركات الدينية. والظاهرة متميّزة بالطبع بما فيها التنظيمات الماركسية التي كانت تراهن على صراعات التحرير الوطني أو على الصراع العربي - الإسرائيلي كي تبرز وجهات النظر الاستراتيجية المتقاربة مع الحركات الإسلامية، بدعم في الغالب من العالم الشيوعي، وخصوصاً الإتحاد السوفياتي الذي كان يعتمد على هذا التحالف لتجنب الزوال من المسرح الشرق أوسطي.

إن نجاح تكتيك كهذا يبدو مستبعداً ما دامت الحركات ذات التوجّه الديني قادرة على الاستفادة من رابط القوى المناسب. غير أن هناك رأياً مخالفاً لا يمكن إهماله: إن المعارضة الإسلامية، وحتى ولو كانت غير مهتمة بالأهداف التي

يرسمها حلفاؤها العلمانيون، تظلّ متميّزة، بعمق، بمذهبها وبحقلها الدلالي. وبدل أن تقضي على كل ما سبقها، فهي قد نظّمت معظم صفوفها عن طريق دمج بعض العناصر الرئيسة المنتمية إلى الأيديولوجية السياسية الغربية في متغيراتهم الإصلاحية والماركسية. فالتشهير «بالامبريالية» ومقارنتها بالشیطان، الكبير أو الصغير، نجده في أكثر من مكان في معظم خطابات هذه الحركات، ويبقى استعمالها في الواقع أكثر شيوعاً من مرجعية «الكافر» الأكثر «ارثوذكسية». بالإضافة إلى أن العديد من الابتكارات الأيديولوجية، إبتكارات الحداثة الغربية تسدّ فراغات لاهوت وجد نفسه فجأة في مواجهة عالم جديد: إن الاستناد إلى «الديمقراطية»، إلى الشعب، إلى مشاركة الجماهير، إلى السيادة (ليس السيادة الوطنية بالمعنى الدقيق، بل السيادة على الأرض)، كما الاستناد إلى الاشتراكية، في أشكالها المتنوعة والبارعة، هذه الإستنادات والمرجعيات تبين الخطابات الإسلامية، بتأليفها مع مقولات الجهاد، الأمة، الفقه، كما مع مقولات المدينة الجاهلة أو مدينة الفتنة. زد إلى ذلك أن المعارضة الدينية كانت تمتصّ مكتسبات المعارضة السابقة كي تعطيها توجّهاً تكون قادرة على استخدامه، أو على الأقلّ، على تعزيز قدرتها التعبوية أو عولمتها. ففي مصر مثلاً، تمّت إعادة تفسير التقاليد القومية القديمة في الموسوعة الدينية: منذ ٢ تشرين ثاني ١٩٤٥، ارتدّت ذكرى وعد بلفور Balfour إلى هيجانات شعبية وجّهت ضد الأقليات الدينية، اليهودية أو المسيحية: وانتهت التظاهرة التي جرت في كانون ثاني ١٩٥٢ ضد وجود الانكليز في السويس، إلى إحراق الكنائس القبطية^(١٢).

إن تمفصل حركات المعارضة المدنية والدينية هذا، قد اختفى بسرعة، لكنه يشكّل فرادة التطوّر السياسي في العالم الإسلامي. ووجود تفاعلات بين هذه الحركة أو تلك هو، بلا مرأى، الأساس الأكيد للسمة التقليدية والحديثة للعرض الإسلامي للسياسي، لقدرته على التكيف، وعلى الاندماج في الحداثة وتجديد اللعبة السياسية. بالمقابل نجد أن عناصر عدم الاستمرارية التي تفصل هذه الحركات بعضها عن بعض أو التي تجعلها تتواجه، ترسم الحدّ الذي يميّز التطوّر السياسي الغربي عن التطوّر السياسي في العالم الإسلامي. ولقد كانت خصوصية

المعارضة في الغرب هي الإدراك والممارسة باللجوء إلى المقولات نفسها والأعمال عينها التي أسست الممارسة الحكومية، أي السيادة - الوطنية أو الشعبية، التمثيل، التوكيل الانتخابي، والمطالب. لكن للقطيعة التي يكرّسها الانتقال، في العالم الإسلامي، إلى معارضة ذات طبيعة دينية، نتيجة جعل المسرح السياسي مزدوجاً، وجعل المسرح الرسمي لا شرعياً، وخلق شروط غير معلنة لإنتاج سياسية بديلة.

إن الأثر الملموس والحاسم لهذا الجمود الديني لدى المعارضة يتموضع على صعيد شرعية الفاعلين: إن النظام السياسي المعارض يجد نفسه مزوداً بشرعية أعلى من شرعية النظام السياسي الذي يحكم؛ والمسرح السياسي شبه الرسمي يجد نفسه أقدر على الإلزام من المسرح السياسي الرسمي. وإذا ما واجه النسق السياسي معارضة ذات توجه ديني، يجد نفسه موضوعاً واقعياً، ضمن وضعية تمايز دون قدرة على الاعتماد على إمكانية إنتاج صيغته الشرعية الخاصة به، كما هي الحال في الدولة الغربية. من هنا يتحدّر نمط المحاجة التي يلجأ إليها يوماً بعد يوم النسق السياسي القائم لتحديد الواجب السياسي بعبارات سلبية وغير إيجابية: فالفرد ينبغي أن يطيع الأمير، ليس لأنه عادل، بل لأن نظاماً غير عادل هو أقل إجحافاً من الفوضى أو الفتنة. هذه الطاعة واجبة سيما وأن أي نظام بشري لا يمكن تصوّره على أنه نظام سيّد، ولا يمكن بالتالي الطموح إلى بديل زمني أكثر شرعية؛ فكل إنسان ملزم تجاه السلطة القائمة؛ خصوصاً وأن الإسلام لم يعترف أبداً بحق المقاومة مبدئياً أو بوجوبها على المؤمن^(١٣).

والحال أن خصوصية خط الدفاع هذا تكمن في تشجيع الارتقاء إلى الأضداد. أولاً لأنه يقيم الطاعة على القوة أكثر منها على الشرعية أو على الأقل يقيمها على تراتبية التشريعات، هذه التراتبية التي تقدّم النظام على الفوضى. وثانياً لأنه يؤثّر على خطاب المعارضة، الذي يتحوّل إلى خطاب أكثر راديكالية: إن الراديكالية الإسلامية، من أجل تجريد الأمير من كل حجة يستمدّها من مخاطر الفوضى تُشبّه كل ممارسة سلطوية جائرة بالفتنة. ومن أجل إعادة الاعتبار لحق المقاومة، تنادي بأن الجهاد ينطبق على الصراع ضد الكافر كما ينطبق على المعركة ضد

الأمير المارق؛ ولتأكيد قدرتها على بناء نظام سياسي شرعي على الأرض، تنصّب **المجاهد** من أجل العقيدة منتجاً شرعياً **للفقه** وللنظام العادل^(١٤). لهذا يمكن اعتبار كل عمل معارض ليس فقط بمثابة فعل نقدي تجاه الأمير، بل بمثابة فعل ثوري. غير أنه ينبغي ألا نهمل الرأي المخالف! إن المعارضة لا تكتسب كامل معناها إلا إذا أوصلت إلى الحرب المقدسة؛ إنها تجاهد، لكنها لا تطالب ولا تُصلح؛ وهي ليست ملزمة بأية قاعدة من قواعد اللعبة ولا تمارس فعلها إذاً إلا من خارج المدينة، وبهدف تحويلها كلياً. فالمعارضة لا يمكن أن تنشأ إذاً إلا خارج النسق السياسي المؤسسي وتطمح إلى إتجاه شمولي قادر في كل حين على الوصول إلى تهديد النظام السياسي تهديداً كاملاً.

فالمدى الديني، الذي تمّ وعيه على هذه الصورة، كان يرى وضعه يتبدّل يوماً بعد يوم. وبدل أن يظلّ في كل الأمكنة والأقطار مركزاً من مراكز الشرعنة للأمير، أصبح تدريجياً موقفاً من مواقع معارضة الشرعية، والذي أدّى إلى تقليص هامش عمل الحكام. أضف إلى هذا أن الظاهرة تستخدم يوماً بعد يوم في الإجتاهين. من جهة فهي تشرّع كل عملية احتجاج موجّهة نحو المركز: لقد استطاعت الممارسات الإستبدادية لرضا شاه Reda Sháh والقرارات المرتبطة بها - خاصة على الصعيد المالي - أن تتخذ شكل مظاهرات في جامع مشهد؛ كما اتخذت كذلك لاحقاً المطالبات التي صدرت ضد الإصلاح الزراعي^(١٥). بالإضافة إلى أن الرمزية الدينية تستخدم للتعبير المتدرّج عن عدم الرضا وعدم الارتياح وعن الاحتجاجات: أمثال منطقة التشادور Tchador في الجامعة، في إيران خلال عقد السبعينات، مواكب المآتم في عاشوراء، التي تطابقت في ١٩٧٨ مع ذكرى الثورة البيضاء، أو ببساطة الإستخدام التفخيري للسواك، وهو عود كان يستخدمه النبي لتنظيف أسنانه^(١٦). من جهة أخرى، إن وجود المدى الديني المعتبر مقررًا للوقوف ضد الشرعية، يأتي ليشدّ الخناق أكثر، ودون انقطاع على اللعبة السياسية الرسمية عندما ينزع عن كفاءتها مجموعة من الأوصاف محدّدة وتزداد عدداً: لقد اضطرّ بورقيبة للتراجع بعد أن اقترح تعليق الصيام في رمضان من أجل حاجات النمو الاقتصادي؛ وحصل الشيء نفسه في سوريا أمام الهيجانات التي رافقت نشر دستور

جديد لا يُنسب إلى الشريعة سوى كونها مصدراً رئيساً من مصادر التشريع^(١٧).
غير أن المشكلة تزداد اتساعاً في مجموع بلدان العالم الإسلامي، حتى تطال نظام
الأسرة وقانون الأحوال الشخصية؛ وهي مؤهلة أن تبلغ، عن طريق الصراع العربي -
الاسرائيلي كل المجالات الدبلوماسية والعسكرية.

هكذا نرى أن الديني الذي يُستند إليه يقوم بوظائف عدّة: إنه يُستخدم لتبرير
كل ممارسة تقوم بها المعارضة، إنه يقدم اصطلاحات رمزية جاهزة ومتنوعة لبنينة
حركات التعبئة، إنه يصادر مباشرة بعض الأقسام الأساسية من القرار السياسي
والإنتاج المعيارى القانوني من أجل مراقبتها واقعياً. هذا المظهر الأخير هو مظهر
مميز، خصوصاً وأن له عملياً فعل تجريد المسرح السياسي من عناصر المسؤولية
التي أضفتها الحداثة على المدى السياسي الغربي لتؤسس منه دولة: إعداد عالٍ
للدستور، تحديد مصادر الحق، تعريف الحقوق المدنية والحقوق المواطنة.
بالإضافة إلى أن لهذا المظهر فضيلة رسم حدود المسرح السياسي الخارجى،
بطريقة ملائمة أكثر فأكثر، وذلك بجعل هذا المسرح ليس فقط مركز معارضة
شرعية، بل أيضاً مركز إنتاج نظام سياسي، ينبغي معه أن يحترس رؤساء الدولة
الأكثر علمانية، إذا شاؤوا الاستفادة من الخضوع المدنى الأدنى، أو على الأقل إذا
أرادوا تجنب معارضة قوية وشرسة. هذا يعني وجود الأصالة العميقة لوظيفة
المعارضة في العالم الإسلامى، وصلتها النوعية كلياً مع نظام التشريع وتعارضها
الظاهر مع بعض العناصر التي أسست الحداثة السياسية الغربية. من المؤكد أن
المسرح السياسى الرسمى، ضمن هذه الظروف، يحاول الاستفادة إلى أقصى حدّ
من فرص الحصول على الطاعة، عن طريق السعي إلى مصادرة هذه الشرعية الدينية
لمصلحته، وبالتالي عن طريق منح نفسه الرموز نفسها: المبادرة المحفوفة
بالمخاطر وغير القابلة للتصديق في الأنساق السياسية التي تمتاز، على الأقل من
البدء أو جزئياً، بكونها مدنية، كمصر أو الجزائر؛ استراتيجية أكثر فاعلية في شبه
الجزيرة العربية، حيث الملك يتمتع بصفات دينية، لكنه يخشى، وللأسباب نفسها،
أن يصبح أسيرها، وخصوصاً يخشى أن يكون عليه أن يتجابه، وهو العاجز والقابل
للعطب مباشرة، مع التآكل الناجم عن الدنيوة التي ترافق عملية التحديث السوسيو

– اقتصادي، كما تظهر من خلال الحياة المدنية الحديثة، أو كما تظهر، بشكل خاص، من خلال الصورة الاجتماعية للمرأة الغربية^(١٨).

هذا التحوّل العميق في النظام السياسي وإعادة بناء تدريجية «لشرعية من الخارج» ينحوان إلى قلب وضعية النخب الدينية، وبشكل أوسع، وضعية المثقفين. فالنخب الدينية تستمدّ استقلاليتها كبيرة من التغيرات الطارئة وقد لا تستطيع أن تجيّر لها لمصلحتها. ويبدو النموذج الكلاسيكي لتبادل وظيفي بين الأمير والعلماء نموذج تسوية. ففي بلاد فارس، في عهد الصفويين، انخرط أصحاب المقامات الدينيين ضمن النسق الإمبراطوري الذي كان يكافئهم ويشدّهم إليه ليجعل منهم مصدرًا من مصادر التشريع^(١٩). وفي مصر، كان يستند مذهب الأزهر الكلاسيكي على مبدأ ضرورة السلطة، وبالتالي على مبدأ الطاعة؛ وتحت هذا الشعار كان يدعم كل سلطة قائمة أكانت سلطة المماليك أو سلطة الإدارة الفرنسية أو الانكليزية. لهذا كان الأمير حريصاً على مجالس الاعتدال المؤلفة من العلماء، وكان يتكفل بمعاشاتهم، حتى جعل منهم، منذ ١٩١١، موظفين رسميين مأجورين^(٢٠). لقد أظهر القرنان التاسع عشر والعشرون، أي قرني دخول التحدي مع التحديث، مفارقة هامة: من جهة، لقد ترجمت عملية إعادة بناء سلطة الأمير الأكثر مركزية بإرادة أشدّ نشاطاً لضبط العلماء، وبالأحرى «تحويلهم إلى موظفين»، ومن جهة أخرى، أعطت انطلاقة الوقوف ضد الشرعية الدينية هؤلاء العلماء استقلالاً أكبر. ويبدو أن هذا التناقض هو في أصل توزيع الأدوار: لقد ساهم هذا التناقض في حرمان رجالات الدين الرسميين من امتيازاتهم، وفي جعل كلامهم غير شرعيّ، وبالأحرى في جعلهم موضوعاً لمعارضة ناشطة داخل المدى الديني بالذات، ولقد عزّز من جهة أخرى، تشكيل نخبة دينية جديدة، أصبح مقامها، بشكل رئيسي، مقاماً معارضاً. غير أن هذه الظاهرة ليست بسيطة ولا متجانسة بالأخص؛ إذ استراتيجيات السلطة ومصادرها التي راكمتها، هنا وهناك، النخب الدينية، كانت وستظلّ من طبيعة مختلفة. فالمعارضة الدينية كانت، في النهاية، مؤسّساتية في بلاد فارس عهد كادجار Kadjâr أو عهد البهلويين: فرجال الدين الإيرانيون، الكثيرون والمنتظمون، كانوا ينظّمون استراتيجيات خروجهم من السياسي حسب مصالحهم

والظروف، وهذا ما أدى بهم إلى تحدّي السلطة، لأوّل مرّة، في بداية حكم فتح على شاه (١٧٩٦ - ١٨٣٤)، ثم أصبحوا أكثر اعتدالاً خلال الحرب ضد روسيا الكافرة، وتحولوا أكثر راديكالية من جديد في عهد إدارة محمد شاه (١٨٣٤ - ١٨٤٨) الذي كان قد باشر بتقويض امتيازاتهم^(٢١). إن قسط الجدّة الذي يمكن أن ينتج عن هذه الاستراتيجية هو قسط جدّ هزيل، وخصوصاً على الصعيد المذهبي. ولقد استخدم كبار رجال الدين العثمانيين، الأقلّ مأسسة والأقلّ كثافة، إستراتيجية إلى حدّ ما مماثلة، دفعت ببعض من أعضائها للانضمام إلى معسكر الدستوريين والشباب العثماني لتقليص نظام حكم السلطان المطلق وللدفاع عن استقلاليتهم الخاصة^(٢٢). لا شك أن موقفهم كان موقفاً معارضاً، ووظيفتهم كانت عرضاً وظيفية ليبرالية: غير أنه أمر مشكوك فيه أن يكون دورهم قد كان، حقاً، ثورياً ومجدّداً على الصعيد الفكري. فهذه الصفة الأخيرة تتطلب عملية خروج من المدى الديني الرسمي، كما تقتضي، في الواقع، إعادة تقويم لهذا المدى بالنظر إلى طبيعته الجديدة كمركز من مراكز الوقوف ضد الشرعيّة السياسية. ولقد قام جيل كيبل Gilles Kepel بتحليل هذه العملية في مصر، إذ يبيّن أنها قد توافقت مع خطاب تشكيك وفقدان ثقة تجاه العلماء التقليديين، كما توافقت بالطبع مع رفض الانتلجنسيا العلمانية التي تنقل شرعيّة «فيما وراء الأطلسي»، لتجعل منها أياماً جميلة لمبشرين فرديين شبيهين «بأصحاب أعمال صغار» مستقلّين^(٢٣). .. غير أن الأمر مختلف إلى حدّ ما في إيران: إن هذه العملية تجد إجابة كاملة عنها في ظهور مفكرين فرديين، أمثال شريعتي Shariati، يوفّقون بين ولائهم للإسلام وموقفهم الصريح ضد رجال الدين^(٢٤)؛ إنها عملية معقّدة ومتناقضة بين رجال الدين أنفسهم الذين ينقسمون، في الواقع، بين كتلة تهتمّ أساساً بحماية أوضاعها السلفية وبين تيارات اقلية أكثر ما يحركها ابتكار نموذج مدينة ضمن سياق المعركة من أجل الايمان.

إن الجدل الفكري الدائر إذاً تجاه تجريد المسرح السياسي الرسمي والمسرح الديني التقليدي من صفاته، يميل إلى التمحور حول تبديل المسرح الديني والطموح إلى استبدال المسرح السياسي. ويبدو أنه اتّجاه يدقّ ناقوس التحديث

السياسي المستورد والشمولي، لأنه اتجه يتطلّب استراتيجية ذات طبيعة «تجديدية»، يقتضي جهادية موجّهة بقوة ضد كل طموح للمحاكاة ولبناء نماذج فكرية وعملية مخصصة لتحلّ محلّ عمل «بناء الدولة». وفي الحين الذي يتمخض فيه التطوّر السياسي الغربي عن تدخّل قوي للمثقفين على المسرح السياسي، كما يبيّن ذلك ماضي الحياة السياسية الفرنسية وحاضرها، أو على العكس، يتمخض عن استراتيجيات انسحاب من الحياة السياسية، وبالأحرى عدم اكتراث تجاه الجدل السياسي، كما هي الحال في الولايات المتحدة الأميركية^(٢٥)، يتجه التطوّر السياسي في العالم الإسلامي أكثر فأكثر إلى منح المثقف دوراً توفيقياً بين المدى الديني المتحرّر من تقاليده والمدى السياسي الموجود خارج المسرح الرسمي^(٢٦). ويبقى علينا حينئذ أن نوطّد فاعلية هذا الدور وقوّته التجديدية فعلياً، وأن نثبت قدرته في إنتاج طوباوية تعبوية وخلّاقة جديدة.

نحو طوباوية سياسية جديدة؟

لقد كان تاريخ التحديث الغربي، إذا ما تبنيّا أقوال كارل بولاني Karl Polanyi ولويس ديمونت Louis Dumont، مشروطاً، أساساً، بإعداد ايدولوجية إقتصادية، تعكس الإرادة في تمييز الإقتصادي عن السياسي وتّجه نحو بناء السوق. إن إحدى ميزات أعمال بولاني تقوم على تبيان كيف أسّس هذا المنظور الهوية المتعذّر تبسيطها للتاريخ الغربي، وكيف تدين بديناميّتها وقدرتها التعبوية لطابعها الطوباوي^(٢٧).. والحال أن خصوصية هذه الطوباوية كانت تقوم بالضغط على كيفيات البناء وإكمال الدولة، كما تقوم بالضغط على الطرق التي نظّمت معارضة الدولة. ونحن نعلم أن المدى الدولاني قد تشكّل، في الغرب، دون أن يتوقف عن إنضاج التمييز بين العام والخاصّ، وعن الاستفادة من التوتّرات التي كانت تنجم عن ذلك: كانت الدولة تلجأ هكذا إلى شكل من أشكال تحقيق الذاتية والشرعيّة لا يمكن إلّا القبول بخارجانية المدى الاقتصادي واستقلالته والمجاهرة به، كما لا يمكن إلّا الاعتراف، كمبدأ أساس، بالتمييز بين السيادة والملكية، وبين المصلحة العامة والمصلحة الفردية. غير أن الليبراليين بالذات لم يتأخّروا عن التسليم بحيلة الإحكام الكامل في العلاقات بين الدولة والسوق، ووجب عليهم أن

يعترفوا للدولة بكفاءة غير مألوفة بالتدخل في الحياة الاقتصادية. هذه «المعضلة» إذا ما استعدنا كلمة بولاني - هي في صلب «إحدى أعمق أزمت البشريّة»^(٢٨). فهي، عينيّاً، تضبط الحركية المتواصلة للحدود التي تفصل بين العام والخاص، والتي صنعت هكذا تاريخ التطوّر الغربي. وبكلام أكثر عمقاً نقول إن هذه المعضلة استخدمت قالباً لصهر الأيديولوجيات العظمى التي تكوّنت في الغرب والتي تدين بكامل تكوّنها لتطوّر هذا الجدل. ويمكننا أن نعتبر أن كل أيديولوجية من هذه الأيديولوجيات، من الليبرالية إلى الماركسية، قد تمفصلت كجواب على «معضلة» بولاني، بقصد الإعلان صراحة عن فضائل السوق الذي حافظ على استقلاله تجاه الدولة، مهما كلف الثمن؛ وبقصد الإعلان عن فضائل تاريخ قد دفع تدريجياً إلى تأميم وسائل الإنتاج، وبالتالي إلى تجاوز البديل^(٢٩). وهكذا تستجيب أولوياً قواعد خطب المعارضة، في العالم الغربي الحديث، لحاجة حلّ التوتر القائم بين نظام السياسي ونظام الإقتصادي، وقد كرّست بهذا تفاهة المطالب، كما كرّست العودة إلى الموضوعات الأكثر شيوعاً في الجدل السياسي: «المزيد من وجود الدولة» أو «القليل من وجود الدولة»، «مصالح فردية» أم «مصالح مهيمنة، ليبرالية» أم «حماية اجتماعية»... حول هذه المحاور بالتحديد وُضعت موضع تنفيذ عناصر التحديث السياسي الأكثر جدّة: إعداد السياسات العامة، تنامي البيروقراطية، مؤسسة التمثيل النقابي؛ دولة الرفاه؛ إعادة التوزيع.

من الواضح أن طوباوية كهذه غريبة كلياً عن العالم الإسلامي؛ فهي طوباوية لا تجد تاريخها ولا ثقافتها، ولا حتى الرهانات التي يجد هذا العالم نفسه في مواجهتها. هذا الاختلال يفتر، داخل هذا العالم، هامشية الصراع ذي الطبيعة الإقتصادية: إن هذا لا ينتج عن كون موضوعات من هذا النمط لا تُقبَل في الجدل السياسي أو لا تساهم فيها، إلّا قليلاً، المعارضة، إنما لا تتوصل هذه الموضوعات أن تتشكّل كموضوعات دائمة ومستمرّة، كعودة إلى العمل السياسي وكأيديولوجية تعبوية بخاصّة. لهذا السبب لم تتوصل لا الليبرالية ولا الماركسية لأن تفرض كل واحدة منهما نفسها كمصادر تعبئة وتجييش في العالم الإسلامي^(٣٠). ونتيجة هذا الإخفاق لم ينجح بالتالي، في الحكومة كما في

المعارضة، في بعث عناصر الحداثة السياسية الغربية، وهي العناصر التي كانت الليبرالية والماركسية، الحاملة لها والمبدعة فيها.

يمكننا أن نصوغ الفرضية أن طوباوية السوق - أو بدائلها - تجد لها صدى، في العالم الإسلامي، في طوباوية التوفيق بين النظام السياسي والشرعية المستمدة من المدى الديني، أي مشروع تجاوز التوتر الذي يضع وجهاً لوجه المسرح السياسي الرسمي والمسرح السياسي الشرعي ودمج المسرحين. لفرضية التحديث ليست مسبقاً خارج هذه الرؤية، بل هي على العكس مرتبطة بالشروط التي فيها تتشكل، وبالتالي هي مرتبطة بالتوجه الذي تعقبه الصيغ الأيديولوجية المعدة ضمن هذا الاتجاه. ومن الملائم أن نقوم، ضمن هذا السياق، الجهود التي يبذلها المثقفون المسلمون المعاصرون الذين يرومون تنصيب الإسلام ليس كدين أو ثقافة، بل ايديولوجية سياسية حقيقية هذه الايديولوجية الدينية التي ينبغي أن نقوم قدرتها التجديدية والتحديثية.

هذا العمل التحضيري يصبّ في إعادة بناء السياسي في العالم الإسلامي، ويجري هذا على كل المستويات التي كانت تبدو في الماضي مثيرة للحساسية في تاريخ التحديث الغربي، بدءاً على مستوى الإنتاج العقلي والأيديولوجي في مواجهة ادعاءات الأيديولوجيات المستوردة المضادة، وتالياً في مواجهة إخفاق المثقفين التقليديين «مؤسسي الدولة» بحثاً عن أيديولوجيات تبرّر مذهبهم الاستبدادي. عندئذ تستفيد الطوباوية الدينية من قدرتها على القطيعة مع رؤى (جمع رؤية) تعتبر وافدة كما تستفيد من قدرتها على تجديد هذه الرؤى من داخل المجتمع بالذات. ويمكن أيضاً ملاحظة الأثر في تنظيم الجدل السياسي: إن ظهور طوباوية ذات أصول دينية يحطّم احتكار الخطاب السياسي الذي ينتجه المسرح السياسي الرسمي؛ في حين يشجّع الانحراف الاستبدادي توحد الكلمة السياسية حول صيغ توفيقية، والتي قد تجمع، في مشروع واحد، عدّة مشاريع سياسية مختلفة أو نماذج حكومية لا يسمح أصلها الأجنبي أن تُدرك المتغيّرات^(٣١)؛ لكن هذه الطوباوية بالاضافة إلى ذلك، من جرّاء طابعها البسيط والقليل التنظيم، تميل بدورها إلى الايحاء والايهام بتنوّع كبير في خطبها وممارساتها، والتي قد تصبح الفروقات فيما

بينها مثار جدل ومولدة نقاش. أن تتحدّد هذه الطوباوية بالنسبة لرجال الدين، ومن ثمّ بالنسبة لمختلف الاستراتيجيات الممكنة الهادفة لبلوغ السلطة، وبالنسبة للحدّات الاقتصادية أو التكنولوجية، هذا التحديد يشكل الكثير من الرهانات التي تغزّي الخلافات والنزاعات، والتي قد تصبح، على مستوى آخر ملموس، مصدراً مميّزاً من مصادر التعبئة السياسية.

ويبقى أخيراً الحديث عن العنصر المحدّد لجهاز الفعل: القدرة التحديثية للطوباوية. نجد أننا مدفوعون، تلقائياً للتردّد بين فرضيتين تبدو الواحدة متعارضة مع الأخرى. من جهة، إن الطبيعة التجديدية بالجوهر، والتي هي ميزة كل طوباوية، تسمح بإنتاج الحدّات، بشكل مسبق، أفضل من إنتاجها عن طريق المحاكاة، وتتيح إعداد الأيديولوجيات التي ترتبط بها والتي هي قادرة على التعبئة: بالطبع إن طوباوية السوق كانت العنصر المحرك لإبتكار الحدّات الغربية. إنّما من جهة أخرى يمكن القول إن الطوباوية الدينية، في العالم الإسلامي، تتمتع بوضعية تميّزها بوضوح عن الطوباوية التي كانت تحجب الأيديولوجيات الكبرى التحديثية الغربية: فالطوباوية الدينية تشكّلت في معظمها كردّ فعل على استيراد الحدّات الغربية، لذا تجد نفسها، وأحياناً رغماً عنها، منقاداً إلى نقد الحدّات «بشكل عام نقداً غير منضبط. والقصد ليس إبتكار نظام سياسي، بل الرهان على إحياء نظام كان قائماً: باختصار يمكن القول إن الطوباوية في العالم الإسلامي ليست خلق دولة بقدر ما هي إصلاح الدولة القائمة على قاعدة متخيّل يتضمن نقاطاً عدّة ثابتة.

إن القرار التحكيمي بين مختلف هذه الفرضيات يرتبط إذاً بتفحص الأيديولوجيات السياسية تفحصاً هادئاً ورزينا؛ هذه الأيديولوجيات التي تنبني ضمن إطار المعارضة الإسلامية، وبالتالي ضمن إطار المحاولات المبذولة لجعل الإسلام صيغة سياسية، محرّكة ومنتجة لنموذج حكومي. والحال أن العنصر الأساسي والجديد الذي يمكن استخلاصه من هذا التحليل هو توجّه هذه الأيديولوجيات توجّهاً، إن لم يكن «مضاداً لرجال الدين» فهو على الأقلّ خارجهم ويتجاوزهم. وهكذا يميّز الإيراني علي شريعتي بين الدين ورجال الدين كي يسجّل أن رجال الدين «يجاهدون ضد التطوّر» وأن هذه العداوة للتطوّر قد ظهرت في كل البلدان

التي حكموا فيها المجتمع، «في أوروبا كما في البلدان الإسلامية»^(٣٢) ويخلط بين هذا الحكم والحكم على الطقوس^(٣٣)، كي يتهم من خلال الرفض، الطبيعة المحافظة لكل دين منذ أن يتم تناوله كوسائل وليس كغايات، وفق المصالح والرؤى التي يستخدمها والتي يعيد إنتاجها، وليس وفق الأهداف التي تشكل هويته والجدالات الفكرية التي يثيرها: لذا فهو يوجه المديح إلى الحرية التي كانت سائدة «في القرون الثلاثة الأولى للإسلام والتي سمحت بحدوث الحضارة الإسلامية في القرن الثالث (نهايته) والرابع والخامس»، وهو يكيل المديح أيضاً لتباعد الأفكار وتواجهها للذين ميّزا هذه الحضارة^(٣٤)، كما يكيله للمجدد الباكستاني محمد إقبال Muhammad Iqbāl الذي كانت تعود فضيلته حصراً إلى صفته الفكرية التي كانت تميّزه عن الملة كما عن «المتزهد الصوفي في الدين المحصور ضمن مركز العبادة»^(٣٥).

ونجد التوجّه نفسه داخل الحركات الإسلامية المصرية التي تبني كل حركة، على طريقته، هويتها بالتمايز عن المؤسسات الدينية الرسمية وبخاصّة الأزهر: إما لإتهام عدم كفاءة أصحاب الرتب العالية من رجال الدين، كما فعل شكري مصطفى، ولإعلان «إعادة فتح باب الاجتهاد» على غرار شريعتي، بطريقة تعيد استئناف نقاش الأفكار وتشجّع بالتالي على التجديد؛ وإما لتجريد الخطاب الديني الرسمي من صفاته، على غرار العلماء المنشقّين أمثال الشيخ كشك، وهو الخطاب الذي أصبح قاصراً ومن الملحّ تجديده بعودة فردية إلى النصّ^(٣٦).

إن هذا المظهر الأوّل من مظاهر الإنتاج الأيديولوجي يخدم بطريقة واضحة ممارسات المعارضة كما يجدّها. بالإضافة إلى أن الأيديولوجية تمدّ المعارضة بمصدر قيم من مصادر التشريع، وأنها قادرة على ضبطها وتوجيهها من تلقاء نفسها، فهي تتيح لها (أي للمعارضة) أن تفرض نفسها بمثابة نقد حرّ تجاه مختلف الأجهزة. فالجدة تتموضع تحديداً على هذا المستوى وتنتمي، بطريقة مقلقة، إلى استراتيجية المعارضة التي كانت تتمثل في الماضي بالإصلاح، والتي طالبت بنقد المعرفة الرسمية والمعرفة المصادرة، طالبت بذلك باسم إعادة النظر بالوحي، والتي وسّعت تدريجياً هذه الدعوة لتطول كل المؤسسات البشرية -

وبخاصة الدولة - أي المؤسسات التي بنيت على أسس بعيدة من شريعة الله. فالأيديولوجية السياسية الإسلامية نشأت اذاً وانتظمت، قبل كل شيء، كي تخدم استراتيجية المعارضة وكي تجرّد نظام السلطة من صفاته؛ ولا يمكننا تقويم توجهها التحديثي وقدرتها التحديثية إلا على هذا المستوى وحده. وحال هذه الأيديولوجية السياسية هي كحال الإصلاح، اذ تحوّلته إلى نظرية حكم يحيل إلى عمليات معقّدة وإلى وسائط استراتيجية مستقلة استقلالاً كبيراً عن ظواهر المعارضة التي أدّت إلى نشأته.

والأيديولوجية الإسلامية، الدينية ظاهرياً، هي أيديولوجية جهاد وثورة. ومن خلال منظور يستلهم بعض مقولات سوسيولوجيا ماكس فيبر Max Weber، يمكن القول إن المثقّفين الإسلامويين يسعون لاستخلاص أكبر قدر من توجه ثقافتهم التوحيدي: إن غياب التمييز بين الزمني والروحي يقود العمل البشري إلى حدّه الأقصى، يحوّل الكفرة عن التأمل ليجعل منهم، حسب تعابير شريعتي «أتقياء ناشطين»، «متقشّفين قادرين، مثقّفين وواعين»، و«رجال سياسة مترمّتين و «نساكاً اجتماعيين»، و «مؤمنين متحمّسين» و «رجال دين دنيويين ورجال دنيا روحيين»^(٣٧). وينبغي أن نشير هنا أيضاً إلى أن المقارَبة مع الإصلاح، رغم كونها مقارنة محترّسة ومضمّرة، لا يمكن أن تكون غير ملحوظة كي يتمّ رسم أطر نظام اجتماعي جديد وكي يتمّ، بالطبع، تحديد شروط التعبئة السياسية. فالإسلام الذي يوجّه نحو العمل والذي يحترس من دستورٍ وضعه رجال الدين الرسميون، هذا الاسلام يُستخدَم كأيديولوجية ثورية تسمح للمثقفين بإعادة صياغة لغتهم بالاحتكاك مع الناس وعن طريق قائمة من الكلمات بخاصة يعرفها هؤلاء الناس: إن تعبئة الناس باسم علي أو أبي ذرّ تؤتي ثمارها أكثر من القيام بالمحاولة نفسها باسم الديالكتيك أو المناقشات حول طبيعة الرأسمالية. والمسألة التي ينطلق منها المثقّفون الإسلامويون تقوم على جعل هذه التعبئة ليس وسيلة من وسائل تنشيط الإلتزامات والسلوكات السياسية لكل مؤمن، بل جعلها فرصة من فرص إعادة صياغة المشاريع الاجتماعية والسياسية. ف«الإسلاموية»، التي انبنت كأيديولوجية ثورية، تتصدّى للنظام الخارجي كما تتصدّى للنظام التقليدي: إنه ذو دلالة، بهذا

الصدد، أن يتَّهم شريعتي النماذج المستوردة كما يتَّهم المدارس الفقهية، وأن يعتبر نظامية بغداد، المدرسة الدينية الكبرى في عهد العباسيين، بمثابة معوق من المعوقات الكبرى أمام بناء الحضارة^(٣٨)، كما تجدر الإشارة هنا أيضاً إلى أن سيّد قطب طمح إلى أن يوكل بمجاهدي الإيمان ليس دور التحرير فحسب، بل مهمّة إنتاج قوانين جديدة^(٣٩). وهكذا يرتبط عمل التجدّد السياسي بالاستفادة من طبيعة الإسلام «التطرفية»، وفضلاً عن ذلك، من الشرعيّة التي يمكن أن تستمدّ من تحقّق «الجهاد في سبيل الله».

إن هذه القوّة الكامنة تفسّر، على الأرجح، الأهميّة الجديدة التي تعطى لمقولة الجهاد (الحرب المقدّسة) ولمقولة المجاهد والشهيد^(٤٠)؛ وهي قوّة تأخذ بالإعتبار الوظيفة الأساسية بكلّيتها التي تؤدّيها، ضمن هذا النموذج من المعارضة، الصراعات العسكرية، وبخاصة التي أدّتها الحروب العربية - الإسرائيلية، وبالأحرى الصراع اللبناني أو الصراع العراقي - الإيراني: فالهزائم أو الانتصارات، العمليات العسكرية أو الأعمال الفردية تصبح ليس فقط أمثلة تنشّط التعبئة والانضواء لصالح ايدولوجية تتجلّى كأمر أخاذ في المعركة الدينية، بل تؤسّس منافسة شديدة بين التنظيمات المتحاربة التي تزداد أعدادها باستمرار، والتي تطمح، من خلال مروءتها العسكرية، إلى أن تحصل على حقّ تحديد الحدود الجديدة للأيدولوجية ولنموذج المدينة الذي يستمدّ منها. ومحلّ مجموعة الرموز الغربية الخاصّة بالصراع، وبالإضراب المفرح والخطير في الوقت عينه، المجموعة المنتجة لشرعية مضادة، تحلّ مجموعة رموز «الجهاد في سبيل الإيمان». غير أن هناك فارقاً أساسياً يبقى: إن خصوصية الصراع الاجتماعي، بعيداً عن أسطورة الإضراب العام الذي لا يتمّ دون ذكر بعض دوافع التعبئة الإسلاموية الراهنة؛ هذه الخصوصية تستند إلى منطق المطالبة الفعّال، خصوصاً وأنه يتركّز على مطالب محدّدة ومتميّزة عن مطالب الآخرين، سيما وأنه يشجّع بذلك اندماجه المرمّز في النظام الاجتماعي القائم^(٤١). وهكذا نرى، وكما اشرنا إلى ذلك سابقاً، وبطريقة أشدّ وضوحاً على هذا المستوى، أن ايدولوجيا الجهاد في سبيل الإيمان تستمدّ مصدرها الوحيد من خروجها على النسق السياسي الرسمي.

هذا المظهر الأخير يفسّر بشكل أفضل أن الإيديولوجية الإسلامية تصبو إلى تطوير خطاب دامج للطبقات أساساً - أي خطاب ينكر شرعية كل تعبئة تتم وفق معايير إجتماعية - وإلى تطوير خطاب «تضامني»، أي يهدف إلى إعادة بناء الأمة، وبالتالي إعادة المساواة بين المؤمنين^(٤٢). وإذا تجاوزنا المسألة التي تركز على طبيعة الحكم التي تبقى مهمشة، نرى أن الإنتاج الأيديولوجي يتوجّه إذاً وبشكل أساسي إلى المطالبة بنمط معين من المجتمعات، ويعمل على تصحيح الأضرار الرئيسية الثلاثة التي تتركز حول إستقامة الأمة، وعدم المساواة بين المؤمنين، والإفساد الذي تسببه السلطة وتقسيم طائفة المؤمنين. ووراء كل مبدأ من هذه المبادئ نستشف في كل مرة فكرة إحياء التراث، بل نستشف أيضاً الطموح في فهم الإحياء كمصدر من مصادر التقدم الإجتماعي.

ويوضع في مقابل عدم المساواة المثل الطائفي عن العدالة الإجتماعية وعن إعادة توزيع الخيرات. والرؤية الإسلامية تضع في مقابل الرؤية الغربية التي تميّز ثلاث وظائف للعدالة - حماية الحقوق، إقرار الإستحقاقات، إشباع الحاجات - والتي بنت أحداثها انطلاقاً من تفاعل الوظيفتين الأخيرتين^(٤٣)، هذه الرؤية الإسلامية تضع بناءً متجانساً وتوزيعياً عن فكرة العادل. وهكذا يتحوّل الإنسان الذي هو في حاجة (أي المستضعف)، كما دلّت على ذلك الثورة الإيرانية، إلى فاعل مركزي في المعارضة، والذي يبرّر الطبيعة الإجتماعية للتعبئة (تحرير المحكوم) وطبيعته الدينية (العودة إلى مساواة حقيقية بين المؤمنين). من أجل ذلك، تمّ الإستناد إلى مراجع وفيرة لتوضيح الفكر الإسلامي التقليدي، ولجلاء نقد فكرة المُلْكِيَّة الخاصّة التي يحملها هذا الفكر، فالله خلق العالم والوفرة من أجل حاجة الناس: إن التملك الخاص لا يكون شرعياً إلا إذا أوجد منفعة جماعية، وبالتالي يمكن إعادة النظر فيه إذا إنتهك هذه الوظيفة^(٤٤). بالأحرى، إن الأرض هي خيرة للجميع والملكية العقارية لا يمكن ردّها إلى مبدأ مطلق. وحينذاك يصبح من السهل رفع هذه المبادئ في وجه فشل الحكومات القائمة في محاولاتها إدارة المفاعيل الإجتماعية للمردود النفطي، أي تفاقم الفروقات بين الطبقات، والتضخم، وظواهرات الإستهلاك المتباهي...

غير أن هذا الخلل الأخير ينتمي إلى موضوعة الفساد الذي تسببته السلطة، أو بشكل أعم، الفساد الذي تسببته خيرات هذا العالم. ومرة أخرى نجد، من خلال هذا المخرج، الموضوعة الكلاسيكية في الإسلام، موضوعة التدهور والضرورة من أجل التصدي لها والعودة إلى شريعة الله. والتشهير بفساد الأمير أو وزراء الأمير، توسّع في الواقع ليطول كل فعل يخالف شريعة الله ويعطي القائم بهذا الفعل صفة «المفسد في الأرض». لهذا نجد الطابع الفعّال والشائع للدعاوى الموجّهة إلى السياسيين والبيروقراط والعسكريين؛ لهذا نسمع بالتشهير بحق الطغمة البيروقراطية، وبالممارسات الوراثية المتجدّدة وبممارسات الموالات؛ وجملة هذه الاتهامات ترسم توجّهاً أيديولوجياً يهدف، من أجل المدينة المستقبلية، إلى الدعوة لهدم الوزارات والادارات أو دكّ السفارات. ومن خلال هذا المنظور أيضاً نجد صورة العودة إلى الخيمة، التي يستخدمها بانتظام معمر القذافي.

فإصلاح الأمة يفترض، في نهاية المطاف، حماية وحدتها ونزاهتها، وهذا ما يفسّر السهولة التي تناولت فيها مجدّداً الإسلاموية الموضوعة القوموية، حتى تعيد تأليفها بما يتوافق مع توجّهاتها الخاصّة. ويبدو أن هناك ثلاث مميّزات تتشابه وتندرج داخل عملية الإنتاج الإيديولوجية المستمدّة من هذه المميّزات. ويأتي في طليعة هذه المميّزات الطبيعة الثورية للمطامح الإسلامية الجامعة: كما استشفينا ذلك سابقاً لدى الافغاني أو رضا، فإن إعادة توحيد جماعة المؤمنين لا تنفصم عراها عن عمل الإصلاح الاجتماعي والتشكيك بسلطة الأمراء الفاسدين أو المستبدّين؛ فالمثقفون الإسلامويون، الذين يستندون على بعض مقولات الماركسية، يربطون بوضوح ما بين مقولات العالمية والثورة العالمية، إنما لخدمة غاياتهم الخاصّة، وأولواً ضمن المدى الإسلامي^(٤٥). بالإضافة إلى أن الجامعة الإسلامية مضادّة للغرب: فالجامعة الإسلامية، المرتبطة بالتحرّر من الوصايات، تتلاقى مع الموضوعات العالمية والثورة العالمية، والتي تنحو إلى توسيع الخطاب التضامني ونشره أبعد من الأمة الواحدة، كي تندمج فيه كل الشعوب المضطّهة والتي أصبحت الأماكن المفضّلة للدعوة الإسلامية. لذا نرى العالم الاشتراكي يتحفّظ قليلاً، كما يبيّن ذلك انقسام الفاعلين في العالم الإسلامي حول

المسألة الأفغانية؛ ما يؤكد تداخل التوجّهات الأيديولوجية والإعتبارات التكتيكية.^(٤٦) مع ذلك لا ينبغي التغاضي عن كون الجامعة الإسلامية تعكس حقيقة عينية، ومشروعاً وحدوياً يتجاوز كثيراً انقلابات الإتحادات المجهّزة، كي يتضمّن مؤسسات حقيقية، كمنظمة المؤتمر الإسلامي الذي أنشئ في ١٩٦٩، وكي يتضمّن مبادرات عديدة تضامنية على الصعيد الاقتصادي والثقافي، وخصوصاً استراتيجية حضور فاعل في كل الصراعات التي تتورّط فيها الأمة. وتهدف كل هذه التوجّهات، وبشكل ايجابي، إلى تشكيل ايديولوجية وحدوية تتحدّى المفهوم الكلاسيكي لفكرة الأمة والارض، كما تتحدّى القواعد التي تشكّل وفقها نظام العلاقات الدولية المعاصر وما زال يعاد إنتاجه. فهذه الأيديولوجية الوحدوية مترابطة مع الطوباوية المؤسّسة، كما مع الممارسات الحاضرة للمعارضة؛ هذه المعارضة التي تستمدّ منها مشروعية وفرص انتشار، إنما انطلاقاً منها تنطرح مشكلة استمراريتها كممارسة محتملة للحكم. لهذا وأقلّه على هذا المستوى، يبدو أن المقارنة تستقيم بين الجامعة الإسلامية والأيديولوجية الأُمّية المعدّلة ضمن سياق المعارضة الاشتراكية والماركسية، في الغرب، لتتلاقى مع الإعتبارات الأيديولوجية والتكتيكية.

غير أن الحصيلة الناتجة عن هذه المسألة وعن المسائل السابقة تبدو مبهمة: فالأيديولوجية الإسلامية، المقاومة إلى هذا الحدّ أو ذاك لرجال الدين، والثورية، والتعبوية، والمساواتية والأُمّية، تذكّر من خلال توجّهاتها بالموضوعات التي تطابقت في الغرب مع عملية بناء الحداثة. لكن ظهور توافق جزئي أو تقارب حول بعض النقاط لا يكفي للبرهان على بروز الحياة الحديثة في العالم الإسلامي أولاً لأنه يمكننا أن نتساءل اذا كان بعض مظاهر هذه التوجّهات المطروحة، المظاهر الأشدّ خصوصية، يمكن أن تندرج ضمن ممارسات حديثة، حتى ولو كانت هذه الممارسات قد أعيد النظر فيها وتمّ بناؤها مجدّداً: ما الذي يحصل، بهذا الخصوص، بنقد أقلمة السياسي أو بنقد البيروقراطية؟ ما الذي يمكن أن يحدث لمفهوم التوزيع الحصري للعدالة الاجتماعية؟ وخصوصاً أن كل هذا البناء محكوم بوظيفته المعارضة: ماذا تصبح، حينذاك، الأشكال البديلة التي تؤدّ المعارضة أن

تواجه بها النظام الموجة له النقد، وهي الأشكال التي لا تشغل ابداً مكاناً مركزياً في البناء الفكري والممارسة السياسية الفعالة؟

إن الرابط مع الحداثة لا يمكن إذاً أن نقدره من خلال تعابير أيديولوجية فقط، وهو لا يكون مفهوماً تماماً إلا من خلال الرهانات والأستراتيجيات التي تؤسس لحظوظ بلوغ بناء نظام حديث بلوغاً حقيقياً.

هل يمكن العثور على الحداثة؟

إن للجدل الذي يخضّ العالم الإسلامي، في الوقت الراهن، مقدّمات: السعي المتلمّس لطريق مستحدث في احترام التقاليد المكتسبة، الانفتاح على الغرب لحماية أنفسنا منه بشكل أفضل، وكي نكون على مستوى محو آثاره، الأخذ عن الغرب، وهي ممارسات معترف بها إلى هذا الحدّ أو ذاك وتثير الريبة والإتهامات: إن الأمبراطورية الأموية والأمبراطورية العباسية عاشتا، بالنسبة لكثيرين، التاريخ نفسه والذي امتدّ أكثر من خمسة قرون. فالرهان قابل للمقارنة: إن العالم العربي الذي هو في طور البناء هو عالم يقف، من خلال تشكّل أمبراطورية واسعة ومن خلال إدارتها، في مواجهة تحدّ جديد ومستحدث، وهو التحديّ الذي لم يتعوّد ابداً هذا العالم على مجابهته ولا يمكن أن يقدّم له أي حلّ مجرّب. والنداء الموجّه للجيزان - الفرس أو البيزنطيين - والموجه أيضاً إلى الفلسفة اليونانية كان يشكّل هذا المستوى من الاستيراد الذي نصادفه في الحقبة الحديثة؛ وردّات الفعل التقليدية التي أعقبت ذلك، وبخاصة مع الحنبلية، كانت تعبّر بالذات عن هذا المستوى من المقاومة التي كانت تبطل الاستراتيجيات التحديثية للأمير أو الخليفة. ولقد استطاعت هذه المجابهة الغابرة أن تؤدّي، في الأساس، إلى التوفيق: التوفيق الذي قام به الفلاسفة بين افلاطون والقرآن، والذي أوصل في الواقع إلى إعادة صياغة أعمال افلاطون^(٤٧)؛ وهو التوفيق الذي باشره الأشاعرة والذي تابعه لاحقاً الغزالي بخاصة، الذي رضي، باسم الضرورة، بالنظام الأمبراطوري وبالتقنيات الناجمة عنه، وذلك عن طريق فرض صيغة من صيغ الشرعيّة لا تنفصل عن الحصرية التي يمثّلها الإستناد إلى الشريعة. وما يقرب من عشرة قرون من التاريخ نجمت عن هذا البناء: قد تمّ تجاوز الأزمة المرتبطة باستيراد نماذج بالتميز، الذي

أصبح كلاسيكياً، بين النظام السياسي المثالي والنظام السياسي الممكن والضروري. وهو حلّ قويّ وفَعّال إذا آمن الناس بدوامه، غير أنه حلّ مخيف وهشّ عندما نلاحظ أن المعارضة الإسلامية تنشط في الحاضر للمجاهرة برفضه وللارتداد عليه، تنشط للمناداة بدكّ نظام الممكن باسم النظام المثالي، من أجل صياغة طوباوية جديدة.

ويعود كل التناقض إلى خطر رؤية تفجّر جديد يحدث: فالحركة الإسلامية، المستقرّة ضمن صيغة المعارضة، تتعرّض إلى خطر عدم الوصول لتحويل مبادئها إلى نموذج من نماذج ممارسة السلطة. ويخشى أن ينحصر دور هذه الحركة في إنتاج مفكرين للمعارضة، وهي الحركة التي تغرف من معين نظام الشرعيّة والسياسة المثالية. وهذه هي على الأرجح المفارقة الرئيسة التي تطبع علاقتها بالحدّات. وخلافاً لسلوك التقليديين، فإنها لا تطرح الحدّات ولا تتهمها بأنها غريبة أو كافرة^(٤٨): إنها، على خلاف ذلك، تسعى لتمييزها عن الغرب كي تعيد بناءها داخل الثقافة الإسلامية بالذات؛ إنها تمارسها، إنها تنتسب إليها، وتنضمّ إلى المقولات التي يتضمّننها التحديث. ومن وجهة النظر هذه، إنها تذكّر بالفلاسفة في المرحلة الكلاسيكية أكثر مما تذكّر بالحنابلة. لكن المصاعب الاستراتيجية ما تزال تزداد: إنها تتمايز عن رجال الدين، باسم الحدّات، وتحارب هؤلاء الرجال وتعتبر أنهم قوّة محافظة، وبذلك توقع نفسها مرّة أخرى في الهوية المعارضة حصراً. ويكون الأمر سلبياً بداية، لأنها تحرم نفسها هكذا من مصدر ممكن من مصادر السلطة والدعم التعبوي؛ وإيجابياً لاحقاً، لأنها تلتزم بانتاج خطاب ضد المؤسسات وإطلاق صيغها في المشروعية كي تبرّر إتهامها لرجال الدين.

وتظهر تمايزات هائلة خلف هذه التوترات، وهي تمايزات ينفر منها الناس في الغرب: إن التقليديّة أو الإسلامية حركتان لا تملكان المعنى نفسه، ولهما توجّه متعارض؛ أضف إلى هذا أن الراديكالية الإسلامية، وخلافاً للأصولية الدينية، بحصر المعنى، تتورّط في البحث الأيديولوجي أكثر من البحث الفقهي، كما بيّنا ذلك سابقاً، وتنطوي على تنظيم سياسي أكثر منه دينياً. ويبدو حيثئذ أن هناك حركات عدّة متنافسة داخل الحركات المستندة على الإسلام: على الصعيد العام، هناك

تنافس بين رجال الدين والمثقفين الإسلامويين، اذ يسعى رجال الدين لحماية مواقعهم، بينما يسعى المثقفون للحصول على موقع؛ وعلى صعيد أكثر خصوصية، هناك تنافس بين أنصار الاستراتيجيات المتباينة، يتواجه فيه أولئك الذين، من بين النخب الدينية، يدّعون أن دفاعهم يتغذى بخاصة من إعادة إنتاج التراث وأولئك الذين يدافعون، على النقيض، عن الانفتاح على الحداثة، مع كونهم بالذات في خصومة مع المثقفين العلمانيين. ومن المستحسن الإحاطة بحدث الثورة الإيرانية، سيما وأنه يردّنا إلى الصراع بين هذه التيارات المختلفة، ولا يمكن بالتالي تحليله إلا في تعدّديته، أو بالأحرى في عدم تجانسه، ولا يمكن تحليله كتحقيق ظاهر لأهداف الحركات الإسلاموية.

إن هذه المنافسات تبرز الخصومات وحالات الاحتراس التي تطبع في الوقت الراهن الحياة السياسية في العالم الإسلامي؛ وهي تبين أيضاً أن الثورة الإيرانية لا يمكن أن تعتبر، كما يمكن أن يُظن، كنموذج يحتذى من قبل الحركات الإسلاموية التي تنمو في العالم العربي. غير أنه لم يطرأ أيّ تعديل على العلاقة مع الحداثة؛ أولاً لأن رجال الدين، باستثناء إيران، لا يشكلون قوة منظمة تنظيمياً كافياً وقوية حقاً لإنتاج حركة وخطاب قادرين على القطع مع التراث وعلى منافسة الحركات الإسلاموية التي يشرف عليها المثقفون. وتالياً لأن إيران بالذات لم تجدد بالأساس معطيات المشكلة، اذ المبادرة التي اتخذت بهذا الاتجاه كانت المبادرة التي اتخذتها شريحة من رجال الدين، وبخاصة توجّه الصادقية. وتحت التجربة، تجربة التعبئة وتجربة السلطة، انكشف هذا التيار فعلياً عن عدم تجانسه، حتى أن الولاء العام لشخص الخميني كاد بصعوبة أن يتوصّل إلى ستره وإخفائه: لقد أصبح واضحاً التفكك الحاصل بين الأشخاص الذين، داخل هذا التيار، يخشون انقلاباً في النظام الاجتماعي وخروجاً على التراث الديني (العلوم النقلية)، والأشخاص الذين، عن طريق تفضيلهم هدف الثورة الاجتماعية، يستشعرون أنهم اقرب، في الواقع، إلى الحركات الإسلاموية والذين يعتبرون أنهم لم يبلغوا اهدافهم بمجرد استيلائهم على السلطة. والأمر اللافت هو أن إعادة التصنيف تتم وفق نموذج إسلاموي ولا تتم ابداً وفق نموذج خاص بالنخب الدينية. ومن الملاحظ أيضاً أن

الحدّاة لا تفلت، داخل الحركات ذات التوجّه الديني، من وضعية التبعية: مرّة حتى تكون مقبولة ضمن الحدود التي يسمح بها التقليد وعلى قاعدة برهان الضرورة؛ ومرّة كي يعاد دمجها بالتوافق مع الطوباوية التي ينتجها المثقفون الإسلامويون. في كلتا الحالتين، فقدت الحدّاة طبيعتها الوضعيّة والشمولية التي منحها إياها أوائل الحركات الإصلاحية والحركات المرتبطة بمعارضة ذات توجّه مدني: من الصعب إذاً بلوغ الحدّاة إلاّ إذ تزيّت بزي شرعيّة خارجية عنها. فإذا ما قامت هذه الشرعية على قاعدة تقليدية، فإن الحدّاة، في أفضل وجوها، لا تكون سوى تقنية للمحافظة على النظام والتي لا تلبث أن ترتبط مجدّداً بالممارسات السياسية ذات الطبيعة الوراثية المتجدّدة والتي لا تتميز عنها سوى بالحماية الإضافية التي تعطيها للمؤسسات الدينية، وبالتشدد المفرط في إنتاج المعايير وفي إخضاع القوانين للشريعة. وخلافاً لذلك وإذا كان التشريع مستمداً من مصدر إسلاموي، فإنه يصبح مشروطاً ومقيّداً بوظيفته المعارضة، بحصر المعنى.

ويبدو أن المسائل التي تطرح، عند هذه النقطة من التحليل، تقود إلى عقبات كثيرة تنتصب في طريق إعادة اكتشاف الحدّاة: هل يمكن أن تنفذ الفكرة الإسلامية عن الحدّاة، المندمجة في وظيفتها المعارضة، إلى نموذج ايجابي لبناء نظام سياسي حديث خاصّ بها؟ ألا يخشى أن يتحوّل هذا البناء، القائم على رؤية مثالية عن السياسي والتي لم تخدم أبداً في العالم الإسلامي، إلى بناءٍ فاقد للشرعيّة بمجرد ممارسة السلطة؟ بالطبع يمكننا أن نبعد هذه السوابق ونعتبرها دعاوى بسيطة معدّة مسبقاً. غير أن صعوبة رئيسة تبقى: حتى ولو استطاعت المعارضة الإسلامية أن تستمدّ قوّتها من اتساع النطاق ومن تنوّع التطلّعات وتعدّد انواع الحرمان التي تصادفها، فإنه ينبغي أن نسلّم أنها ليست قادرة، ضمن وضعية ملائمة، على رفع مستوى كل الحركات المعارضة وعلى دمجها في الطوباوية التي ساهمت في خلقها. ومن وجهة النظر هذه يمكن القول إن العنصر الأساسي في التعثر يعود إلى مجموعة المطالبات ذات الطبيعة الطوائفية، في مظاهرها التقسيمية، أكانت من نمط قبلي أو اثني^(٤٩). فالإسلام، في تشكّله كثقافة وحدة، كان قد سعى، منذ بداياته، إلى رفع التحدي الذي أشاعته دينامية التشتّت الطوائفي على

المدينة الجديدة. ولم تثمر نزعة التجديد، في هذا الميدان، آثاراً ملموسة: فبدلاً من تخفيف المطالبات الخصوصية أو تعديلها، اطلقتها من جديد، كما تشهد على ذلك الحركة الكردية والتركمانية في إيران وحركة البالوتش في باكستان. أضف إلى هذا أن إنطلاقة الحركات الإسلامية، وعن طريق تفاعل غريب، تميل بالمقابل إلى دفع الحركات الانضمامية أو الاقلية باتجاه ايدولوجيات ذات توجه مدني: الأزاريس Azeris في إيران، والآليفيس Alevis في تركيا، والأكراد في المناطق التي يتواجدون فيها، وإنما أيضاً وعلى صعيد آخر، يبقى الفلسطينيون الأكثر تأثراً بالأبواق الماركسية أو على الأقل، بالأبواق الاشتراكية^(٥٠). غير أن المشكلة هامة سيما وأن خصوصية المطالبة الطوائفية تقوم على الحفاظ على الهوية وعلى الولاء البديل الذي يمكن أن يتصدى لطموح الحركات الإسلامية، طموح وضع المواطنة المصطنعة التي أقرتها الدول المعاصرة والملحدة مقابل الولاء المباشر والمسلم به الذي يحدّد علاقة كل مؤمن بالامة.

وفي نهاية المطاف يمكن القول إن هذه المطالبة الطوائفية التي يبدو أنها تنال استقلاليتها الذاتية بالمقارنة مع المطالبات الأخرى تصبح، هي أيضاً، منتجة لأيدولوجيتها الطوباوية ولنظريتها المضادة للشرعية. حينها تساهم أكثر في إضعاف الأنساق السياسية القائمة وفي عرقلة الاستيراد السليم والبسيط لنموذج الحداثة الغربي. حين ذاك تنطرح مباشرة مشكلة التوافق بين الطوباوية الإسلامية والطوباوية الطوائفية التي تميل كل واحدة منهما كي لا يكون لهما كتوجه عام سوى توجه إنكار الواحدة للأخرى...

وهكذا تحوّل جدلية السلطة والمعارضة فكرة الحداثة إلى فكرة درامية وتحدّد بطريقة مقيدة شروط وضعها موضع التنفيذ. وهذه هي المعضلة: فالحداثة التي هي هدف سياسة السلطة، تصبح عرضة لأن تدرك على أنها لا تتجاوب مع الحقائق الاجتماعية والثقافية للناس؛ واعلاء شأنها يمرّ عبر تكاملها مع المسرح السياسي الرسمي، وهذا ما يعرضها اذاً للصيغ الاستبدادية الحكومية ويجعلها مرتبطة بخسائر الشرعية، وهي الخسائر التي تؤثر على الأمراء والبطانة. والحداثة، التي تندمج ويعاد بناؤها في المعارضة، لا تبلغ مرحلة التجدد والانبعاث إلا بدمجها ضمن خطاب

موجّه تحديداً ضد السلطة: إن شرعيّتها الوحيدة تقوم على استنادها إلى نظام سياسي مثالي يتغذى أساساً من «الجهاد في سبيل الإيمان»؛ ولا يقبل بها مختلف الفاعلين الاجتماعيين إلا ضمن النطاق الذي تصبح فيه عنصراً من عناصر الاستراتيجية المعارضة.

وهكذا نجد أن الحداثة، الممزقة بين خدمة السلطة وخدمة المعارضة، تقيدها وتحتويها الوظيفة الأدواتية أساساً التي تقوم بها لخدمة المعركة في سبيل السلطة. فالحداثة، وهي وسيلة من وسائل العمل السياسي وليست غاية، تميل تدريجياً إلى التجرد من كل شرعية خاصة بها. وهذا الميل يزداد بقدر ما نبتعد عن المظاهر التقنية للحداثة ونقترب من أبعادها الاجتماعية: إذا كانت الحداثة التكنولوجية والصناعية ظلت مقبولة وبعيدة نسبياً عن الجدل، وظلت مطلوبة بشبه اجماع، فإن المنطق يبدأ بالانقلاب رأساً على عقب منذ أن نتطرق إلى النظام الاجتماعي - الإقتصادي ومختلف مظاهر التعبئة الاجتماعية؛ ويصبح هذا المنطق غير مشروع حينما يتركز الجدل حول طبيعة المدينة ونموذج الحكم.

الهوامش

- Binder (L.), *The Ideological...*, op. cit., pp. 213-214. (١)
- Dekmejian (R. H.), «The Anatomy of islamic revival: legitimacy crisis, ethnic conflict and the search for islamic alternative», in Curtis (M.), *Religion and Politics...*, op. cit., pp. 34-35. (٢)
- Dumont (P.), art. cit., p. 98. (٣)
- Rodinson (M.), «L'Intégrisme musulman et l'intégrisme de toujours», *Raison présente* n° 72, 4^e trimestre 1984, pp. 95-99. (٤)
- Badie (B.). Santucci (R.), art. cit., p. 21. (٥)
- Dessouki (A.), «the Resurgence...», art. cit., p. 108 (٦)
- Bakhash (S.), op. cit., p. 41 et suiv. (٧)
- Hudson (M.), «The islamic factor...», art. cit., p. 81 et suiv. (٨)
- Lewis (B.), «the return of islam», in Curtis (M.), op. cit., p. 24. (٩)
- Sivon (E.), op. cit., p. 44 et suiv., 104, 114 (١٠)
- Hudson (M.), art. cit., p. 89 et suiv. (١١)
- Lewis (B.), art. cit., p. 19. (١٢)
- Lewis (B.), *Le Retour de l'islam*, Paris, Gallimard, 1985, p. 54. (١٣)
- Carré (O.), art. cit., p. 696; Sivan (E.), op. cit., p. 186. (١٤)
- Ficher (M.), *Iran from Religious Dispute...*, op. cit., p. 186. (١٥)
- Kepel (G.), op. cit., p. 141. (١٦)
- Humphreys (S.), «Islam and political values...», art. cit., p. 293. (١٧)
- Piscatori (J. P.), «The roles of Islam...», art. cit., p. 137. (١٨)
- Lambton (A. K.), *State and Government...*, op. cit., P. 266 et suiv. (١٩)
- Ajami (F.), «In the pharaoh's shadow...», art. cit., pp. 14-18. (٢٠)
- Algar (H.), *Religion and State in Iran: 1785-1906. The Role of the Ulema*, Berkeley, University of California Press, 1969, p. 116 et suiv. (٢١)
- Mardin (S.), op. cit., p. 102. (٢٢)
- Kepel (G.), «Les Qulemas...», art. cit., p. 434. (٢٣)
- Cf. notamment Shari'ati (A.), *Histoire et destinée*, Paris, Sindbad, 1982, et la présentation de J. Berque. (٢٤)
- Cf. Birnbaum (P.), *La Logique de l'État*, Paris, Fayard, 1982, chap. III. (٢٥)
- (٢٦) إننا نتلاقى هنا مع الفرضيات التي طرحها كييل، مصدر سابق.
- Polanyi (K.), op. cit., P. 22. (٢٧)

- (٢٨) Ibid., P. 22.
- (٢٩) حول هذا القالب الإيديولوجي وعلاقته «بمعضلة بولاني»، راجع. مصدر سابق Dumont (L.) Homo aequalis. وبخاصة المدخل.
- (٣٠) يتوصل رودنسون إلى نتائج مختلفة، انطلاقاً من التحليل الذي يسيء تقدير وزن المتغير الثقافي وبالتالي يسيء تقدير نوعية كل طوباوية؛ راجع بخاصة رودنسون في:
- Islam et capitalisme, Paris, Seuil, 1966, et Marxisme et monde musulman, Paris, Seuil 1972, الصفحات ٩٥ - ١٢٩
- (٣١) هذه التلفيقية تظهر خصوصاً في الناصرية، راجع ديكمجيان Dekmejian في مصدر سابق، Egypt..., ص ٣٧ - ٣٩، ١٣٢ وما يليها.
- (٣٢) Shari'ati (A.), op., cit., p. 84.
- (٣٣) Ibid., p. 86 et suiv.
- (٣٤) Ibid., p. 89.
- (٣٥) Ibid., p. 92.
- (٣٦) Kepel (G.), op. cit., p. 80; art. cit., p. 442.
- (٣٧) Shari'ati (A.), op. cit., p. 61.
- (٣٨) Ibid., p. 88.
- (٣٩) Cf. supra.
- (٤٠) Dekmejian (R. H.), « The Anatomy... », art. cit., p. 37 et suiv.
- (٤١) يمكن على الأقل الكلام مع شارل تيلي عن «معلم» معروف «ومفضل» من قبل «عملاء الحكومة ومن قبل الصناعيين (...)»، راجع تيلي في: La France conteste, Paris, Fayard, 1986, P. 542.
- يمكن أن نعتبر ذات مغزى غياب منبر للمعارضة - الهائجة، في البلدان الإسلامية.
- (٤٢) Fischer (M.), op. cit., p. 9.
- (٤٣) Cf. Miller (D.), Social Justice, Oxford, Oxford University Press, 1976.
- (٤٤) Cummings (J. T.) et al., «Islam and Modern Economic Change», in Esposito (J. L.), ed., op. cit., p. 36 et suiv.
- (٤٥) Lewis (B.), Le Retour de l'islam, op. cit., p. 391 et suiv.
- (٤٦) Cf. Santucci (R.), «La Solidarité islamique à L'épreuve de l'Afghanistan», Revue française de science politique, juin 1982, pp. 494-504.
- (٤٧) Cf. supra, chap. 1.
- (٤٨) Sur ces distinctions, Cf. Roy (O.), L'Afghanistan..., op. cit., introduction.
- (٤٩) Sur ces questions, Cf. notamment Santucci (R.), «Les Formes de l'État et les problèmes ethnico-religieux», rapport pour le colloque Développement politique comparé, Istanbul, Octobre 1985.
- Cf. aussi Chabry (L.), Chabry (A.), Politique et minorités au proche-Orient, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984.
- Cf. Badie (B.), Santucci (R.), «Essai d'analyse...», art. cit., p. 16.

خاتمة

إن الحداثة السياسية تثير الحيرة من جزاء تعددية الخطط والمشاريع التي يجدر تحليلها. وكأحد أكبر رهانات عصرنا، يظهر أنها شمولية ويحافظ عليها منطق نظام دولي خاضع تعسفياً للأوامر نفسها والقواعد نفسها، وهي الأوامر والقواعد الناجمة بخاصة عن بناء المجتمع الصناعي؛ غير أن هذا المجتمع، حتى لو لم يكن متساوياً في الشكل فإنه يفترض تعميم عدد هائل من تقنيات الحكم. وعندما تدرس الحداثة كممارسة سياسية، تبدو أكثر إبهاماً: إن الحداثة، في فاتورتها الغربية، وعن طريق الهيمنات والتيارات الثقافية، وعن طريق لعبة الفاعلين في السلطة، هي المرجعية المشتركة لمجمل عمليات البناء السياسي عبر العالم. فالحياة الحديثة الغربية، التي ألهمت، خارج الغرب، معظم الخطابات التي تنتمي فعلياً إلى الدولة وإلى الديمقراطية أو الأمة، والتي توجه تشكّل البنيات السياسية المطبوعة ظاهرياً بطابع النموذج البيروقراطي والتفاعل النموذجي بين السلطة والمجتمع أو المتميّزة بتعبئة الأنصار، هذه الحياة قد طرأ عليها التعديل والتحوّل والغنى نتيجة إبداعات مجتمعات تنتمي إلى ثقافات أخرى.

إن الطابع الشمولي للحداثة السياسية المتكيفة، وهي حقيقة غير قابلة للنقاش وظاهرة ملحوظة تجريبياً، لا يتمتع بقيمة معيارية. فتحقيق الحداثة السياسية، المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالهيمنات - الثقافية الإقتصادية أو السياسية - هو مصدر عشرات وتوترات وإخفاقات. فالحداثة السياسية التي تخالف، في جوهرها بالذات، بعض السمات الثقافية للعالم الإسلامي، كما تخالف بعض مظاهر التشكّلات الاجتماعية، كان لها أثر رئيسي سلبي هو فرض التطابق القسري بين زمانية العالمين، العالم الغربي والعالم الإسلامي، والذي يملك كل عالم تاريخه والذي تأثر بمشكلات نوعيّة تنتمي إلى حقبات معيّنة. فالحداثة السياسية الغربية تعبر، في إيقاع إبتكاراتها، عن تعاقب تحدّيات كان من المفروض أن يستجيب لها إبتكاراً

السياسي في أوروبا الغربية: أزمة الإقطاعية، تفكك الصلات الطوائفية، مؤسسة أمداء اجتماعية مستقلة، توازن السلطات الدينية والسياسية، تهيئة حياة اجتماعية شعبية، تشكّل طبقات إجتماعية... وعندما انتقلت الحداثة إلى مناطق أخرى أخضعت شروط فاعليتها لبقاء الوهم الهش الذي تطرحه هذه المشكلات نفسها في كل مكان، ضمن الترتيب نفسه، وبعيداً عن كل ترتيب آخر.

وينجم عن هذا الاستيراد القسري آثار عدّة تطبع، من بين آثار أخرى، الحياة السياسية الراهنة الملتهبة في العالم الإسلامي. أول هذه الآثار هو الاخفاقات والاداءات السيئة الناجمة عن سوء التكيّف: التضخّم البيروقراطي، الطابع الوراثي للدولة - لكن فهم هذا الطابع يختلف عن معنى الدولة في الغرب، كما رأينا ذلك - انتفاضات النظام الاستبدادي والطبيعة المتناقضة للسياسيات الاقتصادية المتبعة هي المظاهر الرئيسة؛ والقائمة لا تحصى. وتظهر، أبعد من هذا، المعارضة الأكثر اهتماماً في شكلها ووضعيتها خصوصاً وأنها تصدر لمصلحتها، عن طريق التشهير بالطابع المصطنع للحداثة السياسية المستوردة، حقّ التصرف بالشرعية؛ وهكذا تنصّب المعارضة نفسها في المسرح السياسي الفعلي، مدّعية الاتحاد الكامل مع الجماعة الإجتماعية، في مواجهة مسرح سياسي رسمي لا تعطيه الحيلة أيّ حقّ بالحكم ولا تعده بأيّ مستقبل. وهكذا تردّ مفارقة التحديث السياسي إلى النتيجة المدهشة التي تضع، ضمن نظام مراتب الشرعيات، المعارضة على مستوى أرفع من مستوى السلطة، والتي تضعف السلطة وتقودها إلى عدم الفاعلية، وإلى استهلاك مواردها الضعيفة في الحماية المضطربة والقلقة لمؤسساتها وفاعليها، مع احتمال معاداة أمر التنمية أو مناوأة محاولات التحرّر.

أمّا الأثر الأخير والأشدّ خطورة على المدى الطويل فهو الصعوبة القصوى لصياغة طوباوية جديدة، في متخيل الفاعلين الاجتماعيين، قادرة من جديد على إطلاق شروط الذهاب إلى أبعد من التكيّف، من أجل تحقيق بناء نماذج أصيلة عن التنمية. فالطوباوية الجديدة، المطبوعة تحديداً بالقدرة على تحمّل مسؤولية المعارضة، هذه الطوباوية الناجمة بخاصة عن الراديكالية الإسلامية يستحيل عليها أن تهتّىء نموذجاً عن مدينة وأن تتجاوز مرحلة «الثورة المستمرة»؛ وهي التي تأسرّها

مسألة الشرعية، لا تتوصل دائماً إلى الخلاص من الرؤية التجديدية في العودة إلى العصر الذهبي، مؤكدة غالباً، دون أن تريد ذلك، الفكرة المكتسبة والكاريكاتورية التي تعتبر أن البديل الذي يواجه مجتمعات العالم الإسلامي ينحصر بالاختيار بين محاكاة الحداثة وخطر واجب التوضع، بحزم، خارجها.

وينضاف إلى هذا الخيار خيار آخر، يشكل تبسيطه خطراً؛ هذا الخيار يدفع عالم الاجتماع إلى الاختيار بين تمجيد التنمية (أي التنمية) وسحر الثقافات (الثقافية). فالتنمية ارتكبت خطأ اعتبار ممارسة المحاكاة أمراً عادياً وجيداً، باستخدام حجة التأخر وإساءة استخدامها أو حجة استخدامها عدم الاستعداد لتبرير إفلاسها وخسائرها. بينما الثقافية تردنا إلى تبسيطية قابلة للمقارنة، واضحة فشل الممارسات مقابل استمرارية وحقيقة الهويات، متعلقة بالوهم الذي يكفي أن نحیی «الحقائق الصادقة» حتى نجيب على كل التحديات.

بالطبع، إن الفاعلين بالذات استسلموا، أكثر من مرة، لهذه الرؤى الخاملة، فالأمرء اقتبسوا من الحجة التنموية، بحثاً عن الشرعية؛ والمعارضون فتشوا في الثقافية عن معنى تاريخهم. غير أن الممارسات الحقيقية تنحو للفساد عن هذه الأوهام بعد أن أفلست: ومن فرط عمليات التكيف، ومن فرط التجارب المتراكمة، تبتعد النماذج التي تمّ بناؤها، يوماً بعد يوم، عن المحاكاة البلهاء؛ أما فيما يتعلق بخطاب المعارضة، فإنه لم يعد مجرد خطاب إصلاحي، كما يبين ذلك توجه الراديكالية الإسلامية. وإذا كانت هذه المنظورات اليوم ما تزال في حالة كمون ووضعها في التطبيق يقود إلى عثرات، كنا قد أشرنا إليها، فإنه لا ينبغي أن ننحصر ضمن هذه المعضلات الخاطئة: أو ليست العثرات، التي أصبحت جلية واضحة في الوقت الحاضر، ثمار التاريخ؟ ويمكن أن يتم تجاوز هذه العثرات في المدى المتوسط، وأن يعود العمل إلى قدرته الإبداعية والتجديدية: ضمن هذا الإطار ينبغي أن يوجه التحليل، والتطبيق، بعيداً عن قصور التصورات والنظريات المكرسة^(*).

* إنني أشكر أريك فينيه على نوعية انتقاداته وصوابيتها. كما أتقدم بالشكر أيضاً إلى بيار برنبوم وروبير سانتوسي، اللذين شاءا إعادة قراءة المخطوطة الأولى، كي يجدا فيها غالباً آثار البحث والتفكير التي ساهما في توجيهها وإغنائها، كما أتقدم بالشكر إلى مركز علم الاجتماع السياسي في جامعة باريس الأولى وإلى المؤسسة الوطنية للغات والحضارات الشرقية.

فهرس المصطلحات

Analogie	مماثلة	A
Anté-islamique	قبل - اسلامي	مطلق
Antinomie (S)	تقيضة، تقائض	حكم مطلق
Apparent	ظاهر	مكتسب، مكتسبات
Apport	مساهمة، إسهام	فعل
Approbation	موافقة رضا	فعل سياسي
Approche	طرح	فاعل، فاعلون
à priori	مسبقاً	تطريفة
Arbitraire	تعسف	نشاط، نشاطات
Argument	حجة	حدة
Asharisme	الأشعرية	شأن، شؤون
Aspect (S)	مظهر، مظاهر	شؤون دينية
- Sensible	محسوس	شؤون مدنية
Aspiration	تطلع، طموح	توافق
- Methodologique	طموح منهجي	تأكيد
Assimilation	مماثلة، مقارنة	الأخرى
Associatif	جمعي	استلاب
Attente	توقع	ولاء
Attribut	محمول	تحالف
Autocrate	مستبد	محو الأمية
Autonome	مستقل	نفس
Autoritaire	سلطوي	تحليل
Autoritarisme	استبدادية، تسلطية	إجتماعي
Autorité	سلطان	فوضوية
		المذهب الأنلكيكاني

Code	كود		B
Coalition	ائتلاف	Banalisation	جعلها عامية
Collectif	جماعي	Besoin	حاجة
Collectivité	جماعة	Bien	خير
Combinaison	تركيبة	Bien commun	الخير العام
Communalisation	عملية تطبيع، كومنة	Bien-être	رخاء
Communautaire	طائفي، طوائفي، مذهبي		
Communitarisme	طوائفية		
Communauté	طائفة		
Comparaison (S)	مقارنة، مقارنات	Caractère	طابع
Composante (S)	مرتبة مركبات	- Politique	طابع سياسي
Compromis	تسوية	Catégorie	مقولة، فئة، فئات
Conception	مفهوم	Cause (S)	علة، علل
Concomitant	متلازم	-premières	علل أولى
Concurrence	تنافس	-secondes	علل ثانوية
Condamnation	إتهام، إدانة	Centre	مركز
Confiscation	مصادرة	Centrifuge	نابذ
Conflit	صراع	Centripète	جاذب
Conforme	مطابق	Certitude (S)	يقين، يقينات
Conformité	تطابق	Césaropopisme	جبرية، استبدادية
Consensus	إجماع، توافق	charte	شريعة
Constante (S)	ثابتة، ثوابت	Cité	حاضرة، مدينة
Constitution	دستور، قانون أساسي	- De Dieu	مدينة الله
Constitution	تشكل	- De nécessité	مدينة الضرورة
Consultation	شورى	changement	تغير
Contact	اتصال	Civibisation	حضارة
Contestation	معارضة	citoyenneté	مواطنة
Contexte	سياق	Clientelisme	تبعية، موالاة

C

F		Église	كنيسة
Facteur (s)	عامل، عوامل	Elaboration	إعداد، تهيئة
Fait (s)	واقع، وقائع	Élite (s)	نخبة، نخب
Familiales	تشكيلات أسرية	Élitisme	نخبوية
Famille (s)	أسرة، أسر	Émancipation	تحرّر
Famille nucléaire	أسرة نووية	Emergence	بروز، انبثاق
Fin	غاية	Emeute	هياج شعبي
Finalité	غائية	Empire	امبراطورية، خلافة
Foi	الإيمان	Endogène	داخلي النمو، جؤاني
Fonction	وظيفة، وظائف	Entendement	إدراك
- Potitiques	وظائف سياسة	Entité (s)	كيان، كيانات
- sacramentales	وظائف تقديسية	Épanouissement	ازدهار
Fonctionnaliste	وظيفوي	Epistémologie	ابستمولوجيا
Fonctionnement	وظافة	Erreur	ضلال
Fondamentalisme	الأصولية	Espace (s)	مدى، أمداء
Fondement (s)	أساس، أسس	- Privé	مدى خاصّ
Formalisation	تفقد وتعقيد	- Public	مدى عامّ
Formation (s)	تشكيلة، تشكيلات	- Extra Politique	مدى خارج السياسي
Formation Sociales	تشكيلات اجتماعية	Etat (s)	دولة، دول
Formation	تكوّن، تكوين	Étatique	دولاني
Forme (s)	شكل، أشكال	Etats-nations	دول - أمم
G		Étatisation	تدويل
		Évolution	تطوّر
		Évolutionnisme	تطوّرية
Gallicanisme	الغالكانية (حركة دينية دعت للإستقلال الإداري للكنيسة)	Extre-Politique	خارج السياسي
Garnison	حامية	Exteriorité	خارجانية
Général	عامّ		

Ignorance	جهل	Cglissement	انزلاق
Ignorant (e)	جاهل، جاهلة	Gloire	مجد
Illegitime	لا شرعي	Gouvernement	حكم، حكومة
Illegitimite	لا شرعية	Grâce	نعمة
Illusion	وهم		
Implication	إنخراط، تورط		
Indispensable	لازم		
Individu	فرد	Hégémonie	هيمنة
Citoyen	الفرد - المواطن	Hellenique	هلبني
Individualisant	مفرد	Hérésie	هرطقة
Individualisation	تفريد	Heritage	موروث، أرث
Individualisme	فردوية	Honneur	شرف
Individualiste	فردوي	Homogene	متجانس
Infailibilité	عصمة	Homologie (S)	تماثل، تماثلات
Infidele	كافر	Homologies Institutionnelles	تماثلات مؤسسية
Influence	تأثير	Homologue	متماثل
Infra-musulman	تحت إسلامي	Hostilité	عداوة
Inhérent	ملازم	Humain	بشري، إنساني
Iniquité	عسف، جور	Humanisme	انسانوية
Initiative	مبادرة	Humaniste	أنسانوي
Innovation	تجديد، بدعة	Hypothèse	فرضية
Insertion	إدخال، نشر		
Institutionnalisme	مأسسة		
Institutionnalisation	تمأسس	Idéal	مثال
Instrument	أداة	Idée	فكرة
Instrumentale	أدوي، أدواتي	- Central	فكرة مركزية
Integration	تكامل	Identification	تماهي
Intégrité	نزاهة	Identité	هوية

Jurisprudence	قضاء	Intelligence	عقل
Juriste	رجل قانون، قانوني	Intelligible	معقول
Juste	عدل	Intuition	حدس
Juste	عادل	Interaction	تفاعل
Le Juste	العدل	Interdependance (s)	ترابط، ترابطات
Justice	عدل، عدالة	Internationale	عالمي
Justice divine	عدل الهي	Interpersonnel	تشخيصي
		Interpretation	تأويل
		Intrinsèque	جواني
		Intrusion	تدخل
Kanun	قانون	Invasion (S)	غزوة، غزوات
		Invention	ابتداع، ابتكار، ابداع
		Imitation	اقتداء محاكاة
Laïque	علماني	Immobilisme	جمود
La Loi révélée	الشريعة الموحى بها	Immuable	ثابت
Légitimation	تشريع، شرعية مشروعية	Imparfait	ناقص، غير مستكمل
Légitime (le)	الشرعي	Imperial	امبراطوري، خلافي (من خليفة)
Legitimité	شرعية	Impie	ملحد
Legs	إرث	Islamisme	اسلاموية
Lien	صلة	Islamiste	إسلاموي
Limites	حدود		
Litteral	حرفي		
Litige	نزاع، خلاف		
Loi	شريعة	Janissaire	انكشاري
- De dieu	شريعة الله	Josephisme	يوسفية
- du Prince	شريعة الأمير	Jusnaturaliste	طبيعوية متطرفة
		Juridiction	سلطة قضائية، تشريع
		Juridique	قانوني

Nation	أمة		M
Naturalisme	طبيعية	Madjeles	مجلس
Necessaire (Le)	الضروري	Magna Carta	الميثاق العظيم
Necessité	ضرورة	Mandat	تفويض، توكيل
Negation	نفي	Marque	علامة
Nominalisme	الإسمية	Meditation	تأمل، تبصر
Norme (s)	ضابط، ضوابط	Méditation Sufi	تأمل صوفي
Notion	مقولة	Methode (s)	منهج
		- individualiste	المنهج الفردي
		- Comparative	المنهج المقارن
O			
Obeissance	طاعة	Mimetisme	محاكاة، تقليد إيمائي
Objection	اعتراض	Mobilisation	تعبئة
Obligation	واجب	Modalité (s)	طريقة، كيفية، اشتراطات
Obscurantisme	ظلامية	Mode (s)	صيغة، صيغ
Occidentatisation	تُغرب، اقتداء بالغرب	Mode de pensée	صيغ التفكير
Oppresseur	ظالم	Modélet (s)	نموذج، نماذج
Opposition	تعارض	Modernité	حدثة
Opportunité	فرصة	- Politique	حدثة سياسية
Ordre	نظام	- Universelle	حدثة عالمية
- Juste	نظام عدل	- immediate	حدثة مباشرة
- Politique	نظام سياسي	- différée	حدثة مؤجلة
- Tribal	قبلي	Modernisateur	تحديثي
Organiciste	عضواني	Modification (s)	تعديل، تعديلات:
Organisation	تنظيم	Monarchie	ملكية
Organisation ecclesiastique	تنظيم كنسي		
Originalité	جدّة، تفرد، غرابة		N
Original	أصلي	Naïf	ساذج

		P	
Possible (s)	ممكّن، ممكنات		
Postulat	مسلّمة	Pacte	ميثاق، عهد
Pouvoir	حكم، سلطة	Panislamique	جامعة اسلامية
Pluralité	تعددية	Paradoxe	مفارقة، مفارقات
Pratique (s)	ممارسة، ممارسات	Paramètre	ثابتة، ثوابت
Pratique Sociales	ممارسات اجتماعية	Parole de Dieu	كلام الله
Pratiques Politiques	ممارسات سياسية	Porticularité (s)	خصوصية، خصوصيات
Precepte (s)	تعليم، تعاليم	Porticulier	الخاص
Predestination	القدر	Partie (s)	جزء، أجزاء
Predilection	تفضيل، إيثار	Patrimoine	ميراث، إرث
Pretention	مطمع، مطمح	Patrimonial	موروث
Pretorien	حاكمي، منصب الحاكم	Péché	خطيئة
Privé	خاص	Péché Original	خطيئة اصلية
Principe	مبدأ	Perception	إدراك
Principe de nécessité	مبدأ الضرورة	Perenité	بقاء، دوام، خلود
		Periode	حقبة
R		Personnalité	شخصيتي
Rapports (s)	رابط، روابط	Personnalité Legale	شخصية قانونية
- Fluctuants	روابط متقلبة	Personne	شخص
Raison	عقل	Persuasion	منظور
Raisonnement	استدلال	Pertinence	جراءة
Rationalité (s)	عقلانية، عقلانيات	Pervers	منحرف
Rationalisme	عقلانية	Perversion	انحراف
Rationnel	عقلي	Position (s)	وضع، أوضاع
Recession	ركود	Positivism	الوضعية
Recession économique	ركود اقتصادي	Positiviste	وضقوي
Reconstitution	إعادة تشكيل	Positivité	الوضعية

Restauration	إحياء التراث	Redéfinition	إعادة تحديد
Rigueur	دقة	Reduire	قلص، اختزل
Rupture	قطيعة	Référence	مرجعية، إسناد
		Référence Contractuelle	مرجعية توافقية
		Reformateur (s)	مصلح، مصلحون
		Reforme	إصلاح
Sacré	مقدس	Reforme Grégorienne	الإصلاح الغريغوري
Sagesse	حكمة	Reformiste	إصلاحي
Savoir	معرفة، عرفان	Reflexion	تفكير
Scolastique	مدرسية	Refutation	تهافت
Secularisation	دنيوية	Refutation des Philosophes	تهافت الفلاسفة
Sedition	فتنة	Regression	تراجع
Segmentarisation	تشرزم	Regression des institutions	تراجع مؤسسات
Seigneur (s)	سيد، أسياد	Relation (s)	علاقة، علاقات
Sens	اتجاه، توجه	Relations Internationales	علاقات عالمية
Sensible	محسوس	Relativisme	نسبية
Selectif	اصطفائية	Religion	دين
Signede Dieu	دلالة الهية	Religion chretienne	الدين المسيحي
Signification	مدلول، دلالة	Renaissance	نهضة
Singularité (s)	خصوصية، مخصوصية	Repartition	توزيع
Singulier	مخصوص	Representation	تمثيل
Socialisation	تجمعن، جمعة	Repression	القمع
Sociologie	علم اجتماع، سوسولوجيا	Ressemblance (s)	تشابه
- Historique	سوسولوجيا تاريخية	Révélation	وحي، تجلي
- Organiciste	السوسولوجيا العضوانية	Revendication	مطالبة
- De Developpement	علم الاجتماع التنموي	Revivalisme	نزعة تجديدية
Solidarité	تضامن، ترابط	Revivaliste	تجديدوي
Structuration	بنيّة	Revolte	عصيان

Tout (le)	الكلّ	Structure (s)	بنية، بنيات
Tradition	تقليد، تراث	Structuré	مبنين
Traditionaliste	تقليدي	Structurer	بنين
Trajectoire	مسار، مدار	Subjectif	ذاتي
- Historique	مسار تاريخي	Sultanat	سلطنة
Transfert (s)	نقلة، نقلات	Superiorité	تفوق
Tranfert Subsequent	تالية، لاحقة	Superiorité Intrinsèque	تفوق داخلي
Transitivité	انتقالية	Synthèse	تركيب، تأليف
		Sympathie (s)	مشاركة، مشاركات، تعاطف
		Systematisation	منهجية
		Systeme (s)	نسق، أنساق
Ulamà	العلماء	Systeme Politiques	انساق سياسية
Ultime	نهائي، أخير		
Umma	الأمة		
Unanimiste	اجماعي		
Unicité	توحيد	Tâche	مهمة
Union	اتحاد	Tacite	ضمني
Unité	وحدة	Thème (s)	موضوعة، موضوعات
- de temps	وحدة زمان	Théocratie	نيوقراطية
- d'action	وحدة عمل	Théologie (s)	لاهوت
Univèralité	عالمية، شمولية	Theologien	عالم لاهوت
Universel	عالمي شمولي	Theologique	لاهوتي
Utilitariste	نفعوي	Théorie	نظرية
Utilité	منفعة	Thèse	أطروحة
Utopie (é)	الطوباوية	Thomisme	تومائية
		Temporel	زمني، دنيوي
		Temps	الزمان
		Totalité	كلية
Validité	صحة		

U

T

V

Vitalité	حيوية	Valeur (s)	قيمة، قيم
Vision	رؤية	Variable (s)	متغير، متغيرات
Voie (s)	سبيل، سبل	Variable religieuse	متغير ديني
Volontarisme	إرادوية	Variable Sociale	متغير اجتماعي
Volontariste	إرادوي	Variable Politique	متغير سياسي
Volonté	إرادة، مشيئة	Vassal	مقطع، تابع
Vrai	حقيقي	Vassalité	خضوع، تبعية
		Vecteur (s)	اتجاه، اتجاهات
		Verité (s)	حقيقة، حقائق
		Verités Sientifiques	حقائق علمية
Wahabite	وهابي	Vicissutide	تقلبات، صروف
Mouvement Wahabite	الحركة الوهابية	Vigueur	عافية، نشاط، بأس

W

المحتويات

مدخل ٥

القسم الأول

التفكير بالحدثة

الفصل الأول: المفارقات بين الديناميتين الثقافتين ١٠

العودة إلى المصادر الوسيطة للحدثة السياسية الغربية:

- إبداع المدى السياسي المستقل ١٥

- الطائفة والفرد ٢٦

- العودة إلى مصادر القرون الوسطى ٣٣

الفصل الثاني: الهيمنة التدريجية للحدثة السياسية الغربية ٥١

- وحدة الحداثة السياسية الغربية وتعددتها:

- البناء الانكليزي للسياسي: الحداثة والتمثيل ٥١

- على تخوم الشرق: المسيحية المشرقية وتقليد الامبراطور الكاهن ٦٠

- الدولة، الإصلاح، معارضة الإصلاح ٦٧

- الإسلام والتحديث ٧٦

- علاقات الإسلام مع الغرب ٧٧

- ضد الغرب ٨٢

- في الغرب أو خارج الغرب ٩٣

الفصل الثالث: هل السوسيولوجيا السياسية الشمولية ممكنة ١٠١

القسم الثاني

تعددية التطورات السياسية

الفصل الرابع: الاستراتيجية الدولانية ١٢٥

١٢٦	- تكوّن الدولة واستراتيجيات الفاعلين
١٣٤	- تطوّر الدولة
١٤٧	م- تطوّر الدولة والتحديث
١٦١	الفصل الخامس: أية حداثة إسلامية؟
١٦٢	- الخروج على التقليد
١٧٧	- التدخّل في النظام الاجتماعي
١٩٧	الفصل السادس: هل هناك حداثة غير الحداثيات الغربية؟
١٩٨	- التحديث المحافظ
٢٠٣	- التحديث الثوري
٢٠٨	- ضد التحديث

القسم الثالث

شكلاّن من أشكال المعارضة السياسية

٢٢٥	الفصل السابع: السياسي ومعارضته
٢٢٥	- عملية التطبيع التي تقوم بها الدولة (الكومنت)
٢٣٤	- ثقافة الهيجان والثقافة المواطنة
٢٤١	- الايقاعات بين المعارضة والهيجان الشعبي
٢٥٩	الفصل الثامن: المعارضة وإعادة البناء السياسي في العالم الإسلامي
٢٥٩	- تجديد الحياة السياسية
٢٧٠	- نحو طوباوية سياسية جديدة؟
٢٨٠	- هل يمكن العثور على الحداثة؟
٢٨٩	خاتمة
٢٩٢	فهرس المصطلحات

الدولتان

الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار السلام

فجأة نرى أن فكرة الحداثة قد خضعت كلياً لنقد المؤرخين وأضحت عرضة للتجريح، بعد إعادة إكتشاف العمل والمنهجية الفردية. وانتهى بذلك تقطيع التصور الذي لا يمكن أن يحيا إلا في أعالي الماكرو-سوسيولوجيا، في أعالي «البنيات الكبرى» و«السياقات الرحبة» و«المقارنات الأكثر اتساعاً».

لكن لم يخلُ عمل الهدم من التسرع ومن بعض الأخطاء الفادحة. فإعادة إكتشاف التعددية الثقافية - ونسبية هذه التعددية - كسبٌ ثمين من مكاسب النقد السوسيولوجي الحديث. فالإغراق في الثقافية المطلقة وفي النسبية الشمولية لا يمكن أن يؤدي إلا إلى التضارب. إحترام التاريخ والتفكير ضمن مسارات النمو التاريخية لا يلزمنا إطلاقاً بالذهاب إلى حدّ إغفال التصور السياسي عن الحداثة، إغفالاً كلياً. والقطيعة مع التطورية تؤدي إلى جعل الحداثة تتوقف توقفاً تاريخياً، وتقود إلى مصادرة الظروف التي أسهمت في بنائها، وبالتالي إلى موضعها ضمن الاطر الغربية لتكوّنها؛ وانطلاقاً من هنا نقول إن مسيرة الحداثة لا تمنع مواجهة تمددها أو مواجهة إعادة تشكيلها الكاملة خارج إطار العالم الغربي.

نقول هذا لأن لا وجود لجماعة اجتماعية - ثقافية كانت أم قومية - منغلقة كلياً على الآخرين. فالتفاعلات المستمرة تنتظم وفق بنيات التبادلات والسلطة، التي تحكم النسق الدولي. فالعلاقات الدولية، القائمة على التبعية أو على الترابط، تسهم منذ القرن الماضي، على الأقل، في فرض رهانات مشتركة وقواعد متشابهة؛ كما تسهم في تركيز موجات ثقافية تدفع إلى تقليد نماذج معينة وتلجم الإبداع - أو تشرف عليه. وإذا كانت كل الأنظمة السياسية المعاصرة لا تتشابه، وتتخذ لها أشكالاً وأطراً متباينة، فهي لا تتعارض إطلاقاً في كل النقاط؛ وإنكار وجود تكنولوجيا سياسية شاملة لا يعني إثبات الغياب الكامل للتقنيات السياسية التي تقاسمها الأنظمة بالإجماع. والإقرار أخيراً أن التحديث ليس محض فعل رصف بل يفترض أيضاً تكييفات وإبداعات.

